CARTA A LOS ROMANOS

Karl Barth

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

Carta a los Romanos

KARL BARTH

CARTA A LOS ROMANOS

TRADUCCION DE
ABELARDO MARTINEZ DE LA PERA

PRIMERA EDICION
(Segunda impresión)

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • MMII

Primera edición: febrero de 1998
Segunda impresión: mayo de 2002

Diseño de portada: Cruz Lorente

© de la edición original: Theologischer Verlag Zürich, Zürich
© de la edición española: Biblioteca de Autores Cristianos
Don Ramón de la Cruz, 57. Madrid 2002
Depósito legal: M. 16.832-2002
ISBN: 84-7914-348-7
Impreso en España - Printed in Spain

ÍNDICE GENERAL

		Págs.
INTRODUCCIÓN:		1
Karl Barth, un profeta del siglo XX		3
Antecedentes históricos: la teología de la Ilustración		5
La *Teología de la crisis*		12
El grupo de la *teología dialéctica*		19
El período de transición: de 1922 a 1930		19
El combate de la fe		22
La *Dogmática Eclesial* (Kirchliche Dogmatik)		25
El desarrollo teológico de la *Kirchliche Dogmatik*		27
El cristocentrismo radical		29
Resumen y crítica de la teología barthiana		37
La reacción de la teología católica		39
El ocaso de una luz		41
PRÓLOGOS		43
Prólogo a la primera edición		45
Prólogo a la segunda edición		46
Prólogo a la tercera edición		60
Prólogo a la cuarta edición		65
Prólogo a la quinta edición		66
Prólogo a la sexta edición		69
	A LOS ROMANOS	
CAPÍTULO 1:	**Proemio**	75
1,1-7	El autor a los lectores	75
1,8-15	Desahogos personales	80
1,16-17	El asunto	83
	La noche	90
1,18-21	Causa	90
1,22-32	Efecto	96
CAPÍTULO 2:	**Justicia del hombre**	103
2,1-13	El Juez	103
2,14-29	El juicio	113
CAPÍTULO 3:	**Justicia divina**	125
3,1-20	La ley	125
3,21-26	Jesús	140
3,27-30	Sólo por medio de la fe	156

		Págs.
CAPÍTULO 4:	**La voz de la historia**	165
3,31-4,8	La fe es un milagro	165
4,9-12	La fe es comienzo	177
4,13-17a	La fe es creación	183
4,17b-25	Utilidad de la historia	191
CAPÍTULO 5:	**El día que se acerca**	201
5,1-11	El hombre nuevo	201
5,12-21	El mundo nuevo	218
CAPÍTULO 6:	**La gracia**	245
6,1-11	La fuerza de la resurrección	245
6,12-23	La fuerza de la obediencia	266
CAPÍTULO 7:	**La libertad**	291
7,1-6	La frontera de la religión	291
7,7-13	El sentido de la religión	302
7,14-25	La realidad de la religión	321
CAPÍTULO 8:	**El espíritu**	335
8,1-10	La decisión	335
8,11-27	La verdad	352
8,28-39	El amor	385
CAPÍTULO 9:	**La tragedia de la Iglesia**	399
9,1-5	Solidaridad	399
9,6-13	El Dios de Jacob	409
9,14-29	El Dios de Esaú	418
CAPÍTULO 10:	**La culpa de la Iglesia**	433
9,30-10,3	La crisis del conocimiento	433
10,4-21	La luz en la oscuridad	445
CAPÍTULO 11:	**La esperanza de la Iglesia**	463
11,1-10	La unidad de Dios	463
11,11-24	Una palabra a los de fuera	473
11,25-36	La meta	485
CAPÍTULOS 12-15:	**La gran perturbación**	499
12,1-2	El problema de la ética	499
12,3-8	El postulado	513
12,9-15	Posibilidades positivas	524
12,16-20	Posibilidades negativas	535
12,21-13,7	La gran posibilidad negativa	549
13,8-14	La gran posibilidad positiva	565
14,1-15,13	La crisis del proyecto de vida libre	576
CAPÍTULOS 15-16:	**El Apóstol y la comunidad**	601
ÍNDICE ONOMÁSTICO		613

INTRODUCCIÓN

KARL BARTH, UN PROFETA DEL SIGLO XX

Por MANUEL GESTEIRA GARZA
Universidad Pontificia Comillas
Madrid

En opinión de algunos teólogos contemporáneos, como E. Gloege, la obra de K. Barth constituye «una de las aportaciones más importantes de las modernas ciencias del espíritu, y es el mejor exponente de la teología del siglo XX»[1]. Mientras E. Jüngel afirma que es «el teólogo más importante desde F. Schleiermacher»[2]. Estas valoraciones desde el ámbito protestante pueden parecer algo exageradas. Pero sí cabe hablar de Barth como el «Santo Tomás de la teología protestante»: como aquel que logró una amplia sistematización –una especie de «Suma Teológica»– del pensamiento de la Reforma en su globalidad. Buen conocedor tanto de la teología luterana como de la calvinista en su período inicial y en su desarrollo ulterior, logró realizar una gran síntesis, no exenta de un talante crítico, con interesantes aportaciones nuevas que hacen que su teología sobrepase a veces las fronteras confesionales del protestantismo.

Karl Barth nace en Basilea (Suiza) el 10 de mayo de 1886, en el seno de una familia calvinista y clerical: su padre, Johann Friedrich Barth, era pastor y profesor de historia de la Iglesia en dicha ciudad; y su madre, Ana Catalina Sartorius, hija de otro pastor calvinista. Trasladado su padre a Berna (1904), el joven Karl inicia allí sus estudios de teología bajo la tutela paterna. En 1906 desea seguir las lecciones de W. Herrmann en Marburgo (Alemania), pero su familia, de tendencia conservadora, prefiere para él una teología menos liberal. La elección de la universidad de Berlín, considerada *teológicamente neutral,* es fruto de un pacto familiar: allí seguirá el joven Barth las clases de A. von Harnack. Después de otro semestre en Berna

[1] Así E. GLOEGE, «Barth, K.», en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* I (³1957) 894 (cf. 894-898).

[2] E. JÜNGEL, *K. Barth:* Theologische Realenzyklopädie (= TRE) 5 (1980) 251 (cf. 251-268).

va a Tubinga, donde inicia un curso (1907-1908) con el exegeta A. Schlatter. El año siguiente, 1908, realiza por fin, a los 22 años, su sueño: cursar estudios en Marburgo, centro entonces del neokantismo representado por H. Cohen en filosofía y W. Herrmann en teología.

A finales de 1909 inicia Barth su ministerio como pastor de la comunidad reformada de lengua alemana en Ginebra. Dos años más tarde (1911), es nombrado pastor de Safenwil, pequeña población al norte de Suiza. Allí contrae matrimonio, en 1913, con Nelly von Hofmann. En esta comunidad, campesina y obrera a la vez, Barth toma contacto bruscamente con los problemas de la lucha de clases, cediendo entonces a la tentación de identificar el reino de Dios con la realización terrena de una sociedad antiburguesa, capaz de superar las lacras sociales de la época[3]. Preocupación que llevará a Barth a afiliarse, en 1915, al partido socialista. Estas circunstancias, y sobre todo las dificultades que encuentra en su labor pastoral para anunciar una palabra que responda tanto al espíritu de la Escritura como a los nuevos interrogantes de su época, acrecentarán su interés por la teología.

Pero el súbito estallido de la I Guerra Mundial le acarreará una amarga decepción: por una parte, el socialismo no acertó a sustraerse a la ideología bélica; por otra, el *Manifiesto de los intelectuales* (firmado por 93 científicos, algunos de ellos profesores suyos, como A. von Harnack, W. Herrmann y A. Schlatter) apoyando sin reservas la política beligerante del Kaiser Guillermo II, le desilusionó profundamente, generando en él una reacción frente a tendencias teológicas consideradas antes como válidas, y determinando el nuevo rumbo de su pensamiento: el reino de Dios no puede ser identificado con estructura alguna de este mundo; es una realidad escatológica, un futuro que adviene e irrumpe desde fuera, y no algo intramundano de lo que el hombre pueda disponer a su antojo. Barth va a distanciarse del espíritu de la teología liberal (en su connivencia con el racionalismo de la Ilustración), que tanto había admirado hasta ahora, rechazando toda identificación entre reino de Dios y movimiento social, entre palabra de Dios e historia humana.

[3] La identificación entre socialismo y reino de Dios fue propugnada en Alemania, a mediados del siglo XIX, por A. Ritschl (en diálogo con el marxismo), así como por H. Kutter y L. Ragaz.

Antecedentes históricos: la teología de la Ilustración

Bajo el influjo de la filosofía griega, la realidad de Dios y del cosmos había sido formulada durante siglos por la teología desde la categoría metafísica, estática y cerrada sobre sí misma, de *naturaleza*. Lo *divino* y lo *humano* (o lo *creatural)* se muestran así como dos ámbitos contrapuestos (lo *sobrenatural* y lo *natural)*. Por lo que la intervención de Dios en la historia, por la revelación y sobre todo por la encarnación, es concebida como una realidad extraña que irrumpe con un poder milagroso que rompe el anterior tejido de la creación.

Pues bien, la Ilustración sustituirá este esquema por otro más antropocéntrico, cuyo eje no será ya la creación sino el hombre. La revelación del Misterio sólo acaece en el ámbito de la experiencia humana constatable. Pues todo lo real o es histórico o no es nada, quedando así eliminado todo *supranaturalismo* (considerado como *mítico):* no hay un ámbito divino superior al de la historia; antes bien, en ésta se enmarca toda actuación de Dios, quedando así sometida a las leyes de la realidad fáctica.

Los principios centrales de la Ilustración venían a ser, por una parte, la afirmación del ser humano como centro autónomo frente a toda otra instancia heterónoma. De ahí el individualismo y el escaso sentido comunitario y eclesial. Y por otra, el criticismo (representado inicialmente por Kant), que, desde la sospecha de que la realidad que nos envuelve sea pura apariencia, acaba poniendo en cuestión la religión *revelada* tal como se refleja en la Escritura y la tradición eclesial, inclinándose por una *religión de la razón,* cuyos antecedentes (además de en la filosofía griega) estaban en la teodicea o *teología natural* que, ya desde el medievo, buscaba el acceso al misterio de Dios a través de la razón humana como base o presupuesto previo a la religión revelada. Una tendencia que se radicalizará en la Ilustración, donde la teología, despojada de su carácter *sobrenatural,* quedará reducida a una mera *religión natural*[4]. En este marco, en el que se sitúa buena parte de la teología protestante del siglo XIX, cabe destacar un doble intento de salvaguardar la especificidad de la religión revelada en Cristo:

[4] Una línea que, radicalizada, conducirá a la total reducción del misterio trascendente a la realidad humana: así desde L. Feuerbach a D.F. Strauss, y de F. Nietzsche a F. Overbeck.

a) *Friedrich Schleiermacher (1768-1834)*

En su obra sobre la Religión (escrita en 1799) parte de un análisis del ser humano, en el que trata de demostrar cómo éste encuentra su plenitud en la religión (o religiosidad), que viene a ser así un ingrediente esencial de una vida personal plena.

La filosofía de Schleiermacher, eminentemente antropocéntrica, presupone la intuición de Kant según el cual la actuación reveladora de Dios acaece en el ámbito de la conciencia moral del hombre. El ser humano no tiene acceso a Dios por la *razón pura,* sino sólo por la *razón práctica:* es en el *imperativo categórico* donde resuena la voz de Dios, que así se manifiesta (aunque como mera exigencia ética, más que como gracia salvadora). Pues bien, Schleiermacher realiza una transposición de la *conciencia moral* de Kant al *sentimiento religioso* como el nuevo ámbito donde Dios se revela; sentimiento que coincide con la conciencia de *dependencia del Absoluto* que todo ser humano percibe desde su propia indigencia radical. En ese anhelo de lo infinito, que constituye la esencia de la religión, acaece la revelación de Dios. Se identifica así la revelación divina primordial con la religiosidad que surge en la intimidad del ser humano.

Sin embargo, en el intento de mantener el carácter singular de la religión cristiana –a la que considera como la más perfecta–, Schleiermacher apela además a la revelación que nos llega a través de la persona de Jesús, al que considera como el hombre que sintió con mayor profundidad esa conciencia de dependencia del Absoluto. En esa conciencia singular radica el misterio de la encarnación y de su filiación divina, mientras la redención se reduce a la imitación por nuestra parte de la conciencia ejemplar de filiación de Jesús, modelo eximio de religiosidad, y que se nos transmite por mediación de la Iglesia y la Escritura. En esta *teología humanista* la palabra de Dios brota desde la hondura del hombre, de su *piedad* humana[5], más que desde el misterio trascendente de Dios.

[5] Schleiermacher militó en las filas del *pietismo*. La Escritura para él no era más que expresión de la *piedad* o religiosidad de un pueblo; o de la *impresión* que Jesús produjo en sus seguidores, en los que avivó de forma singular aquella *conciencia de dependencia del Misterio* que él mismo poseía en grado sumo. Pero esta revelación que acaece en Jesús no sobrepasa *cualitativamente* la revelación universal de Dios en todo hombre, sino que se limita a ser su mejor expresión.

b) *La historia, manifestación progresiva de Dios (G.W. Hegel)*

Si Schleiermacher vinculaba la revelación a la conciencia religiosa individual, para Hegel la revelación (y la encarnación-salvación) coincide con el proceso evolutivo de la historia humana en su globalidad. El decurso de la historia es prolongación del devenir de Dios que, desplegándose en ella como Trinidad, se proyecta a sí mismo en la evolución gradual de la humanidad, conduciendo a ésta desde un estadio *natural* primitivo hacia la plenitud de la racionalidad y la libertad. En este dinamismo, Jesús constituye un hito central: es el punto de inflexión donde Dios se enajena y sale fuera de sí al máximo, siendo a la vez el eje sobre el que gira el paso de la *naturaleza* a la *historia;* y donde la autorrevelación inicial de Dios (Padre) en la creación dará paso a una nueva etapa: la madurez moral y espiritual de la *humanidad de Dios*. Sin embargo, tampoco cabe hablar aquí de Jesús como *plenitud de los tiempos,* sino como una etapa más (aunque central) de esta autocomunicación de Dios como realización del hombre. Por eso Jesús tiene que morir para desaparecer y dar paso a la *era del Espíritu,* donde alcanzará su plenitud la autorrealización divina y el progreso humano (y con ello la suprema revelación y salvación) que coincide con *la religión universal de la razón*[6].

Estas claves marcarán su impronta en la teología liberal protestante del siglo XIX, cuyas características principales son las siguientes:

1) Un *optimismo antropológico*. La revelación y la salvación no provienen de un nivel extramundano o suprahistórico, sino que brotan del mismo ser humano (personal o colectivo). La teología corre un serio peligro de convertirse en mera antropología (y así sucederá en L. Feuerbach, el padre del ateísmo moderno); mientras el cristianismo queda reducido a un momento de la religiosidad universal, que emerge en la conciencia personal o en el progreso de la historia, perdiendo así su carácter escatológico: Jesús es a lo sumo una palabra importante entre otras, pero no la *última* y definitiva palabra de Dios.

2) El reino de Dios se reduce al ámbito *ético-moral*. Ya Kant, pero sobre todo A. Ritschl (1822-1889), consideraban a

[6] Cf. el análisis crítico del propio K. Barth sobre Hegel en *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* (Hamburg 1975), sobre todo I,330-350 (donde insiste en el carácter *dialéctico* de su teología). Y sobre F. Schleiermacher: ibid., II,360-400.

Jesús como salvador en cuanto maestro o modelo de una moral intachable. Su anuncio del reino coincide con la primacía del amor como impulsor de un comportamiento ético generador de un mundo nuevo. Tesis asumida por A. von Harnack a principios del siglo XX.

3) Finalmente, esta exagerada acentuación de lo antropológico, así como la reducción de la función de Cristo a la de mero maestro o modelo, acrecentarán el interés por la *búsqueda* de la realidad histórica de Jesús, que es donde él se revela como supremo modelo ético. Esto condujo, en el ámbito de la exégesis bíblica, a una supravaloración de la crítica histórica; mientras aquellos niveles que desbordan la dimensión puramente histórica (el misterio de la encarnación o la resurrección) son considerados como *míticos,* creación de la comunidad posterior; y por ello como mera expresión de una verdad teórica que coincide con la novedad de la existencia humana desde la experiencia religiosa, más que como una realidad en sí misma. Esta teología liberal considera importante el entronque con Jesús, pero prescinde de la realidad del Resucitado, centrando toda su atención en la mera facticidad histórica de un Jesús del pasado. De ahí que nuestra relación con Cristo como salvador se reduzca a la *impresión* que él produce en nosotros por una contemplación retrospectiva de su historia pretérita; pues él nos afecta sólo desde la reconstrucción de su figura histórica a partir de unas *escrituras* cuyo contenido sólo puede ser fijado por el análisis crítico propio de las ciencias históricas. Éstas vienen a constituirse así en una especie de *sacramento* de Cristo, con el que establecemos contacto sólo a través de la literalidad de la Escritura que nos conduce a una *santificación* a través del *seguimiento,* pero entendido éste desde una mera *imitación* de Jesús como un prototipo moral similar a otras figuras del pasado. De ahí también la floración de una pléyade de *vidas de Jesús* (Hegel, Strauss, Bauer, etc.) que, en el intento de remontarse al Jesús *según la carne,* olvidan que el análisis crítico-histórico del texto no puede alcanzar al *Cristo según el Espíritu,* objeto de la fe: tal como lo advirtió A. Schweitzer (1875-1965), quien levantó acta del fracaso de la *investigación de la vida de Jesús*[7].

[7] Cf. A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906; Hamburg [4]1977-78) 2,620-630. Hay traducción castellana del t.I: *Investigación sobre la vida de Jesús* (Valencia 1990).

c) *La reacción de K. Barth ante la teología liberal*

Pues bien, K. Barth se va a enfrentar a estas posturas, que él considera como una traición a la fe, anteponiendo radicalmente el «respeto a la palabra de Dios» al «respeto por la historia» y disociando la teología de la revelación divina (que adviene desde fuera de nosotros como gracia o don gratuito) de una teología de la palabra de Dios que emerge desde la interioridad de la conciencia religiosa (Schleiermacher) o del dinamismo de la historia (Hegel). Por eso Barth insistirá en que la palabra de Dios y su verdad no son deducibles ni «psicológicamente», a partir de la vivencia religiosa del hombre (de ahí su rechazo de toda religiosidad –y religión– natural); ni «históricamente», a partir del proceso evolutivo de la humanidad; ni «filosóficamente», desde un razonamiento especulativo en torno a un Ser absoluto, a partir de su reflejo en la creación (en la «teología natural» o teodicea católica) [8].

d) *La influencia de S. Kierkegaard*

Sin embargo, durante el siglo pasado, se habían elevado algunas voces en un intento de superar el reduccionismo antropológico de la teología liberal. Una de las más importantes fue la de Sören Kierkegaard, con su tesis del «Dios enteramente otro» y la consiguiente contraposición entre Dios y el hombre. Pues bien, «lo que Barth debe a Kierkegaard coincide puntualmente con lo que la Carta a los Romanos atestigua en cada página: la "diferencia cualitativa infinita entre Dios y el hombre", afirmada contra toda otra especulación que intente difuminarla» [9].

S. Kierkegaard conserva una cierta impronta hegeliana en la importancia que atribuye a la dialéctica. Pero la dialéctica que en Hegel se desarrolla en el plano objetivo, histórico, para Kierkegaard acaece en el plano personal, existencial (en un hegelianismo «interiorizado»), pues en su existir «el hombre es un ser que hace eclosionar la nada». La dialéctica entre el ser y la nada, la oposición del ser y el no-ser se da para Kier-

[8] K. Barth se enfrenta a la *teología natural* (a la *analogia entis),* acusando de incurrir en ella tanto a la teología católica como a la teología liberal del siglo XIX. En realidad, lo que trata es de excluir toda aserción *metafísica,* teórica, acerca de Dios al margen de su referencia concreta a Cristo.

[9] Así lo reconoce el propio Barth en una conferencia en Copenhague (en 1963): cf. *Dank und Reverenz:* EvTh 23 (1963) 337ss. La obra de S. Kierkegaard había sido traducida al alemán en 1909.

kegaard en la concreción de la existencia como «paradoja», como discontinuidad no del todo reductible a la lógica: pues todo dinamismo vital es contradictorio e ilógico de por sí. La unidad en la dualidad es la característica del espíritu; por eso la contradicción es la verdad de la vida misma, que se convierte así en «patética». De ahí que el cristianismo venga a ser la verdad suprema de la existencia humana porque implica la contradicción absoluta entre el hombre y Dios, lo finito y el infinito. Ahora bien, siendo la contradicción la verdad más profunda del existir humano, la revelación cristiana llevará a su máxima radicalidad esta paradoja que es el hombre. Por eso Cristo, siendo la verdad absoluta, es también el sufrimiento y la paradoja absolutos. Desde esta perspectiva la *divinidad* de Cristo coincide con la *kénosis* o anonadamiento radical: Jesús no es un *gran hombre,* sino un hombre paradójico, pobre, humilde siervo, su mediocridad le es esencial [10]. Para Kierkegaard, Cristo, más que ejemplo moral, lo que hace es introducirnos en la verdad suprema de su vida, que no es otra que su muerte: por ella nos sitúa en la auténtica relación con el Infinito. Pero esta redención vinculada a la muerte, acaece y se revela en la vida misma como *intensidad de interioridad:* por eso la muerte es semilla de vida y resurrección. Barth asumirá en parte esta cristología, incluso el *incógnito* de Dios [11]: Cristo no puede revelar a Dios directa, sino indirectamente. Aunque Barth acentuará en mayor grado que Kierkegaard la fidelidad de Dios al hombre, revelada a través del sufrimiento, la muerte y resurrección de Cristo [12].

e) *Otras tendencias a comienzos del siglo XX*

En los albores del siglo XX surgen otras posturas divergentes respecto al racionalismo de la teología liberal anterior. Así

[10] Cf. S. KIERKEGAARD, *Les Miettes Philosophiques* (Paris 1967) 79-99. Los capítulos 3 y 4 sobre «la paradoja» de la revelación y la fe son un antecedente de la «dialéctica» de K. Barth. Sobre la relación Barth-Kierkegaard, cf. J. RILLIET, *K. Barth, théologien existentialiste?* (Neuchâtel 1952) 29-34; así como E. RIVERSO, *La teologia essistenzialistica di K. Barth* (Napoli 1955).

[11] Cf. *Les Miettes Philosophiques,* 81-92; *K. Barth, théologien existentialiste,* 34.

[12] Está ausente en Kierkegaard la clave de Cristo como *imagen* de Dios, misterio de amor reflejado en constante entrega voluntaria por todos: es decir, la donación como *abnegación* y no como mera *negación* paradójica. Además, desde una concepción demasiado individualista de la salvación, olvida el necesario sentido de comunión. La fe escueta margina la primacía del amor.

R. Otto, quien en su obra *Lo Santo* (1917) define a la divinidad de forma dialéctica como el «misterio fascinante y tremendo». Como *fascinante,* lo numinoso atrae al ser humano desde el vértigo de su misteriosa hondura. Como *tremendo,* Dios se revela como un misterio inabarcable que *repele* al ser humano mostrándose como el «enteramente otro». Desde esta concepción paradójica de la divinidad, R. Otto pone en tela de juicio el optimismo del racionalismo ilustrado destacando la vertiente oscura y trascendente del Misterio, que desborda la racionalidad, la ética o el sentimiento humanos. La *ira de Dios,* tan olvidada por la teología del siglo XIX, no es mero fruto de la justicia divina, sino que coincide con el ser mismo de un Dios que es radicalmente distinto del hombre y superior a él. Con la contraposición entre lo *sagrado* y lo *profano,* R. Otto rompe con la identificación anterior entre religión y razón, revelación e historia.

En segundo lugar la «escuela de la escatología consiguiente». Frente a la tesis de un reino de Dios identificado con el progreso de la historia humana en pos de una plenitud terrena, autores como A. Schweitzer y J. Weiss insisten en que Jesús anunció un reino de Dios exclusivamente futuro, escatológico, en radical contraposición al dinamismo de la historia. El reino de Dios no es el producto de la evolución o de la transformación del mundo, sino algo superior a la historia, y que adviene por una irrupción inesperada del *fin de los tiempos:* como aniquilación apocalíptica de la cultura, la moral y el progreso humanos, sustituidos por una era radicalmente nueva [13]. Y en tercer lugar el fracaso de la «investigación de la vida de Jesús» que, al disociar la realidad histórica de Jesús de su dimensión salvífica, falseaba ambas dimensiones.

Éste es el marco en el que se situará el redescubrimiento del «Dios enteramente otro» de la Teología dialéctica y de su principal representante, K. Barth.

[13] Aunque la *escuela escatológica* tampoco logró superar el racionalismo en lo que atañe a la figura de Jesús, considerado como un mero profeta enmarcado en la apocalíptica del judaísmo tardío, de cuyas esperanzas mesiánicas participa. La originalidad profunda de Jesús continúa diluida en la historia.

La *Teología de la crisis*

De los escombros de la primera guerra mundial surge el clamor de un profeta: Karl Barth, que acusa al siglo XIX de haber forjado una teología del hombre en vez de una teología de Dios. La guerra representaba el fin de un mito, el ocaso de los dioses en que había creído el racionalismo del siglo XIX: el mito de un progreso humano sin límites. En medio de esta convulsión, Barth inicia en 1916 la redacción de su comentario a la Carta a los Romanos, que verá la luz pública en 1919. Como para M. Lutero, también para K. Barth la Carta a los Romanos será el punto de partida de un nuevo camino de reflexión teológica radical [14].

a) *El Comentario a la Carta a los Romanos (1919)*

Este comentario constituye el punto radical de ruptura entre la teología del siglo XIX y la del XX. En contraposición a su postura inicial, tendente a la identificación entre socialismo y reino de Dios, Barth descubre ahora que la Biblia, más que de nuestra relación con la divinidad (propio de la religión o la ética), habla de la relación de Dios con nosotros: del *reino de Dios,* que no es reductible a un movimiento político o económico, ni siquiera a la religión (o religiosidad) como hecho humano. Su lema será el de una absoluta disociación entre la *inmanencia* y la *trascendencia:* «el mundo es mundo, y Dios es Dios» [15]. Tesis que se materializará en el *Comentario a la Carta a los Romanos.*

Barth intenta aproximarse a *la realidad central,* que no es otra que nuestro conocimiento de Dios a través de Cristo. Pues no tenemos acceso alguno a Dios como un *ser* (aunque supremo) entre otros seres, sino sólo desde su presencia libre, creadora y actuante en Cristo, en quien nos sale al encuentro. Aparece aquí la *paradoja* radical que va a definir, en un primer momento, el pensamiento barthiano, que empieza utilizando

[14] Late en Barth –radicalizada– la dialéctica del «Deus absconditus-Deus revelatus» (Lutero). Y su reflejo en el «simul justus et peccator».

[15] Así ya en dos conferencias de 1916: *La justice de Dieu* y *Le nouveau monde de la Bible.* Cf. H. BOUILLARD, *Karl Barth* I (Paris 1957) 89ss; R.W. JENSON, «Karl Barth», en: D.F. FORD, *The Modern Theologians* (Cambridge Mass. 1997) 21 (cf. 21-36).

como clave una metáfora política: la «revolución de Dios» que irrumpe como una ruptura cósmica que adviene no desde el *más acá,* desde la inmanencia, sino desde el *más allá* afectando a la humanidad en su conjunto. Algo que no es disociable de la escatología y, por ello, del juicio de Dios y su trascendencia. Aparecen aquí, como en germen, claves que Barth utilizará con profusión: la dialéctica, la trascendencia divina en amor-libertad, la radicalidad escatológica que eleva lo divino infinitamente sobre lo humano; la contraposición absoluta entre el Creador y la criatura [16]. El *Comentario* va a romper así con la tesis que contemplaba la santidad como fruto del comportamiento humano religioso o ético y, por ello, como posesión propia. En esta obra, Barth «no pretende informar, sino transformar», utilizando fórmulas paradójicas, para desasosegar al hombre y sacarlo de sus casillas.

b) *El compás de los años 20*

Entre la primera y la segunda edición de la Carta a los Romanos, el año 1920 sale a la luz un escrito importante: *El cristiano en la sociedad,* donde Barth radicaliza la dialéctica anterior insistiendo en las fórmulas que hablan de Dios como el «enteramente otro», o de la «verticalidad radical» de lo divino frente a la horizontalidad de lo humano. La «distancia cualitativa infinita entre tiempo y eternidad», es lo que mejor define la relación entre Dios y el hombre [17]. Quedan así superadas otras fórmulas anteriores que hablaban de «cristianismo social», «evangelio social» o «religión-religiosidad», pues el ámbito de lo divino es una realidad «cerrada sobre sí misma», como un castillo «sin ventanas abiertas hacia la vida de nuestra sociedad». Por eso no podemos «secularizar» a Cristo o crear «una nueva Iglesia de carácter democrático y con un contenido socialista». Por otra parte arremete contra la fe como vivencia personal (o *sentimiento:* F. Schleiermacher), que implicaría una apropiación de Dios por parte del hombre *religioso.* La irrupción de lo divino es algo que acaece inopinadamente, revelando su fuerza y su potencia no en la vida de Jesús, sino

[16] Cf. K. BARTH, *Der Römerbrief* (1919) c.5 (el hombre y el mundo nuevo: 135, 141, 234), c.7 (sobre la religión: 241-250).

[17] «Der Christ in der Gesellschaft» (1920), publicado en *Das Wort Gottes und die Theologie* (München 1924) 66, 68. Para esta época cf. E. JÜNGEL, a.c., 257.

en el *instante* de su resurrección. Esta dialéctica conlleva la *negación teológica* de todos los valores de la sociedad humana: autoridad, familia, arte y cultura, política y religión. Y la única *analogía* que permite es una *analogía de la crisis* misma: sólo el que se sitúa de forma «absolutamente crítica» ante la realidad, puede reconocer en lo mundano una cierta *semejanza* con lo divino, pero desde la *desemejanza* o contraposición más absoluta; nunca desde una *similitud* o *continuidad* entre lo divino y lo humano. Pues bien: sólo en Dios puede darse la síntesis de esta *crisis radical*[18]; sólo él puede salvar, por su iniciativa libre y gratuita (en «amor y libertad») el abismo infranqueable que separa al hombre de él. Ningún puente tendido por la iniciativa humana, ni el intento de la religión (en el ámbito existencial), ni el de la teodicea (en el intelectual), puede unir las dos orillas del abismo entre Dios y el hombre. Sólo Dios podrá hacerlo.

Este escrito, en el que ya están esbozadas las claves centrales del Comentario a Romanos (en la 2.ª edición), dio a conocer a Barth en Alemania. En 1921 (y aún sin poseer el título de doctor) es invitado como profesor por la universidad de Gotinga.

c) *La segunda edición de la* Carta a los Romanos

En 1922 aparece la segunda edición de la *Römerbrief,* que, lejos de ser una mera reedición de la primera, es una publicación totalmente nueva (que es la que suele citarse generalmente)[19].

Las intuiciones centrales de su escrito sobre *El cristiano en la sociedad,* Barth las va a encontrar reflejadas en la Carta a los Romanos de Pablo. Así la ecuación «Dios es únicamente Dios» es incorporada a la segunda edición del Comentario a la Carta como una fórmula central, expresión de «la distancia cualitativa infinita» que media entre Dios y el hombre, entre el Creador y la criatura, el *más allá* y el *más acá.* Dios no es un objeto más a nuestro alcance, o un mero «ser entre los seres» (ni siquiera cabe hablar de un *Ser supremo),* antes bien es «la pura negación» (de los *seres)* y por ello el *más allá* absoluto: «la negación de la negación que el más allá significa para el

[18] Las citas en: «Der Christ...», 35s, 38, 48, 66.

[19] *Der Römerbrief* (²1922=Zürich 1976) XIV. Cf. TRE 5 (1980) 252-253. Esta 2.ª edición será reeditada sin apenas modificaciones.

más acá y el aquende para el allende, la muerte de nuestra muerte y el no ser de nuestro no ser»[20].

Y sin embargo, aun desde esta clave tan radical, Barth hablará de la revelación y la palabra de Dios como una iniciativa que desborda al hombre. Pero esta palabra de Dios sólo se hace perceptible (en el plano de la historia humana) no en lo que los seres encierran de plenitud o de *ser,* sino únicamente en la oquedad del *espacio vacío:* en los *cráteres huecos* originados por el impacto de la presencia del Misterio. La palabra de Dios es, pues, más un interrogante radical que una respuesta para el hombre: más *juicio* que *gracia* (y sólo gracia en cuanto juicio). Pues bien, esta *imposible posibilidad* de Dios entraña una fe ahistórica, es decir, carente de contenidos, que «sólo se deja sentir en la historia como crisis», pero no como luz que ayuda a transformar el mundo. En la fe compartimos la forma de ser propia de Jesús que acaece como paradoja absoluta, y cuya historicidad sólo puede ser entendida como *historia primordial.* Este nuevo concepto remite a un *tiempo original* o una *historia de Dios* (vinculada a su *eternidad)* que coincide con Jesucristo como *instante* del chispazo en el que convergen Dios y el hombre, pero no como algo *disponible* sino como don inesperado e imprevisible[21]. Algo que «en el plano de la visibilidad histórica sólo puede ser percibido como problema o como mito», porque coincide con ese punto donde la vertical divina *(el tiempo de Dios)* corta perpendicularmente el plano horizontal de nuestra historia *(el tiempo de los hombres),* sin que quepa una posible traducción en términos humanos del misterio insondable.

Pues bien, ahora Barth afirma como único punto de partida la palabra de Dios (el *Deus dixit)* que sobrepasa todo lo tangible y mensurable; que está más allá de la conciencia personal, de la religión y la piedad, de la ética y la historia en cuanto esfuerzo de los hombres; incluso más allá de la literalidad de la Escritura. Por eso propiciará una nueva relectura del texto bíblico a la luz del Espíritu y de la fe. Pues para K. Barth la revelación acaece no por las palabras, sino en «la palabra que late tras las palabras», desbordándolas. Todo es letra, pero todo es a la vez *Espíritu* (vinculado aquí no sólo con la *ins-*

[20] *Carta a los Romanos,* p.193.

[21] K. Barth asume de Kierkegaard el concepto de «paradoja», y de F. Overbeck el de «historia primordial» *(Urgeschichte)* (CR 78; TRE 5 [1980] 258).

piración del texto escrito, sino con la *inspiración* del lector que lee y reinterpreta). Por eso, frente a la crítica textual, la Escritura nos da a conocer su *contenido* a través de la intuición que prosigue el hilo de lo *escrito,* pues el mismo texto invita y «está a la espera de una elaboración» (auf Verarbeitung wartet). A. von Harnack acusará a Barth de «irrespetuoso para con la historia» al marginar el interés por el dato histórico[22].

En contraposición a la teología liberal del siglo XIX, Barth habla de Dios, siguiendo a S. Kierkegaard y R. Otto, como el «enteramente otro». Entre Dios y el hombre hay una separación radical. Lo divino y lo humano son realidades opuestas por el vértice: Dios significa la absoluta negación del hombre, el juicio, la *ira,* la crisis radical, el *eschaton* o fin del mundo y de la historia. Al pretender desterrar los dioses falsos que el siglo XIX se había forjado (con el propósito de que brillase únicamente el verdadero Dios), Barth corre el peligro de quedar enterrado bajo las ruinas del templo que intenta destruir[23].

Es difícil hablar de encarnación y gracia en esta *teología torturada* (H.U. von Balthasar). El único punto de contacto entre Dios y el hombre acaece, no en el plano de la religión, sino sólo en Cristo. Pero este punto de contacto carece de dimensión histórico-psicológica: es como un *punto matemático,* que desborda el espacio y el tiempo, sin magnitud alguna tangible o mensurable. De hecho es sólo en la cruz, momento en que acaece la negación suprema del hombre y de la historia, donde se hace *visible* o perceptible la encarnación como presencia *tremenda* de Dios en Cristo. La conciencia de la filiación divina de Jesús se resume así en la conciencia del abandono de Dios en la cruz: la *presencia* de Dios acaece como *ausencia.*

A decir verdad, no parece que Dios entre aquí realmente en la historia: al implicar todo contacto entre Dios y el hombre la

[22] Es un paso más en el enfrentamiento entre K. Barth y A. von Harnack (profesor suyo en Berlín: 1906). En 1920 ambos coinciden en Aarau (Suiza). A sus 34 años Barth se enfrentó a su maestro, que propugnaba una identificación entre la revelación cristiana y la historia: lo que hace del estudio del cristianismo una *ciencia* histórica, con rango universitario. Nada más ajeno al espíritu de Barth, que contrapone la fe y la historia. Harnack le acusa de «convertir la cátedra en un púlpito», rebajando el nivel científico de la teología y anulando así su puesto en la sociedad. Tres años más prosiguió el diálogo epistolar entre Barth y Harnack, pero como un diálogo de sordos. Cf. H. ZAHRNT, *A Vuelta con Dios* (Zaragoza 1972) 42-44 (cf. 13-76).

[23] Cf. H. BOUILLARD, *Karl Barth* I (Paris 1957) 97-118.

negación radical de éste, la encarnación se identifica con la cruz –con la muerte del hombre–; y cuando, por la resurrección, Dios crea un hombre nuevo, éste se sitúa ya fuera de la historia, del espacio y el tiempo. La revelación o salvación de Dios toca a la historia, pero «como la tangente al círculo, sin tocarlo»: Dios queda, pues, prácticamente fuera del espacio y el tiempo, como un mero punto tangencial a la historia; no como una secante que incide en el círculo de la historia cortándola en dos puntos, el de entrada (encarnación) y el de salida (resurrección). No cabe hablar, por tanto, de una *historia de salvación* ni de una salvación-revelación de Dios en la historia. La revelación es sobre todo velación, ocultamiento, más que manifestación; la palabra acaece como silencio misterioso, más interrogación que respuesta. Dios aparece en Cristo, pero aparece *de incógnito*. La revelación, pues, dista de ser la luz que brilla esplendorosa disipando la densa oscuridad de las tinieblas; es más bien el relámpago instantáneo que surca el cielo en una noche de tormenta: descubre, por un breve instante, un nuevo panorama ante nuestros ojos atónitos, para dejarnos sumidos en el momento siguiente en la oscuridad, mayor aún si cabe, del misterio[24].

Sólo cabe hablar, pues, de Dios en forma dialéctica, paradójica, contradictoria: cada afirmación ha de ser corregida por una negación. En este juego de luz y oscuridad no hay síntesis posible: el sí y el no giran en torno a un centro que permanece inaccesible. La única relación que existe entre Dios y el hombre es una *relación de distancia*. La fe es, en consecuencia, el vacío absoluto, el *credo quia absurdum;* es un estar colgado, suspendido en el aire sin *razón,* sin un *punto de apoyo,* sin base humana alguna. Barth define la fe como un *milagro* inexplicable: como algo que no pertenece a nuestro mundo, antes bien –como todo milagro– implica una ruptura y un desga-

[24] La dialéctica entre la luz *persistente* y el relámpago *instantáneo* es comparable a la que se da entre la *esencia* y la *existencia;* o entre la historia humana como realidad vivida, fáctica y *consistente* y la *proyección* cinematográfica de una historia cuya *consistencia* se resuelve en *puntos* o haces luminosos proyectados sobre una pantalla en blanco (imagen de la *nada* como trasfondo del ser de donde Dios hace surgir –por *proyección*– la historia). Es el célebre *actualismo* de K. Barth: su huida de la ontología, del *ser en sí,* hacia un *existencialismo* (u *ocasionalismo)* radical: el *ser* es un mero *existir* puntual como proyección del *actuar* libérrimo de Dios. El *ser* es, pues, un *estar siendo* arrancado de la nada por la actuación incesante y graciosa de Dios. Cf. a este respecto: J. HAMER, *L'occasionalisme théologique de K. Barth* (Paris 1944).

rrón en las leyes de la naturaleza. Por eso, sólo puedo saber que creo, pero no por qué creo. En el plano constatable, histórico o psicológico, los límites entre fe e incredulidad se difuminan hasta desaparecer; mientras pierden su validez la teodicea y la experiencia religiosa que intentaban aportar una base racional a la *certeza de la fe.*

Crítica de la religión y de la Iglesia como estructura. Dios representa no sólo la sentencia de muerte para la cultura y el progreso, sino también para la religión y la ética en lo que éstas tienen de esfuerzo humano por escalar el trono de la divinidad, en un intento de *congraciarse* con Dios y justificarse ante él. Desde esta perspectiva la religión (y la ética) viene a coincidir con la *justicia propia,* tan temida por la Reforma; o con la *justificación por las obras,* donde radica el *pecado original* humano, la rebelión primordial del hombre, *que quiere ser como Dios.* Y sin embargo la religión es necesaria como *encarnación* de la revelación y de la fe, que necesitan materializarse de algún modo en la religión como su expresión sensible. La religión participa así del «simul justus et peccator: peccator in se, justus in Christo»: siendo pecado y tiniebla en sí misma, la religión deviene luz al ser asumida –y utilizada– por la revelación y la palabra de Dios que acaece en Cristo [25].

Lo mismo cabe decir de la Iglesia, donde el destello instantáneo del relámpago tiende a transformarse en luz duradera: y la revelación como gracia y puro *don* tiende a convertirse en *dato:* en posesión estable o en religión *organizada.* Y sin embargo esta organización es necesaria para la predicación del evangelio. La Iglesia se halla así, como la religión, ante el mismo trágico dilema: siendo templo estable, su verdadero modelo radica en la provisionalidad del tabernáculo portátil del desierto; siendo en sí pecado, es también gracia porque en ella *acaece* (no *reside* como algo estable y disponible) la palabra de Dios.

En resumen: no hay puente, continuidad ni coincidencia entre Dios y el mundo. No hay terreno común –*analogia entis*– que nos permita acceder desde la creación o desde los sentimientos del corazón humano a la intimidad divina, desde la dinámica histórica a la realidad de Dios. Sólo hay una bajada imprevisible e incidental, de la palabra de Dios a nuestro mundo humano: el relámpago inesperado e instantáneo de la revelación.

[25] Barth pone el ejemplo de una ciénaga inmunda que, iluminada por la radiante luz del sol, se convierte en espejo reverberante de la luz (aun sin dejar de ser en sí misma ciénaga inmunda). Es otra expresión del *actualismo.*

El grupo de la *teología dialéctica*

El Comentario a la Carta a los Romanos fue como un toque de rebato que congregó en torno a Barth a una serie de amigos –R. Bultmann, E. Brunner, F. Gogarten y E. Thurneysen (a los que se agrega P. Tillich)–. Ha nacido un grupo que se siente unido por esta *teología de la crisis,* y que recibe ahora el nombre de *teología dialéctica* (así denominada, comentará Barth irónicamente, por «algún espectador que nos contempla desde fuera») [26].

Dos eran los puntos fundamentales en los que estaban de acuerdo los teólogos de la *teología dialéctica:* por una parte, en la crítica a todas las formas de la teología anterior dominante, y por otra, en ser teólogos de la palabra de Dios (que identifica y acusa al hombre como radicalmente pecador, pero también lo afirma como salvado del pecado). Frente a A. von Harnack, Bultmann coincidía con Barth en que «un conocimiento fiable de la persona de Jesucristo como centro del evangelio no puede darse más que a través de la fe eclesial despertada por Dios»; y no por la mera apelación al Jesús histórico. De ahí que la misión de la teología sea indisociable de su función *kerygmática:* de la tarea de la predicación como despertadora de la fe. Pero el teólogo deberá ser consciente de su deber de hablar de Dios; y a la vez, como ser humano, de su impotencia para hacerlo. En esto están de acuerdo los teólogos de la teología dialéctica.

Portavoz de este grupo de teólogos fue la revista *Zwischen den Zeiten*, fundada en 1922 por iniciativa de K. Barth, E. Thurneysen y F. Gogarten (a quien se debe el título, tomado de un artículo suyo), a los que se unieron E. Brunner y R. Bultmann.

El período de transición: de 1922 a 1930

El inicio de su labor académica ayudará a Barth a precisar conceptos, llevándole a insistir en una mayor relación entre

[26] Cf. «Despedida» en: *Zwischen den Zeiten* 11 (1933) 536. La *dialéctica* es, según Barth, una característica esencial de toda teología, al tener que hablar de lo Inefable e Inexpresable.

los dos extremos irreconciliables: Dios y el hombre. La voz radical del profeta irá dando paso al talante más reflexivo del teólogo.

a) *El* Esbozo de Dogmática Cristiana *(1927). Una teología de la Palabra de Dios*

La figura de K. Barth va adquiriendo cada vez mayor renombre. En 1925 deja la universidad de Gotinga y se incorpora a la cátedra de Teología Dogmática en Münster (Westfalia) (donde se le conferirá el doctorado *honoris causa).* En esta región, de mayoría católica, Barth toma contacto más directo con el catolicismo. Escribe además su *Esbozo de Dogmática Cristiana*[27], preludio de la posterior *Dogmática Eclesial.* En el *Esbozo* Barth reafirma la prioridad de la palabra de Dios, de la revelación, definida como «acontecimiento primordial» en el que Dios, lejos de presuponer al hombre como interlocutor previo, crea y da ser con su palabra al *yo humano,* al hombre como ser personal: al *interpelarlo* lo llama al ser como un *tú.* La persona humana es así, no el presupuesto, sino el fruto de la palabra y la revelación de Dios: es «el eco de la palabra de Dios, al rebotar sobre el duro yunque de la nada». Cuando la palabra primordial de Dios sale fuera de sí, surge como *resonancia* el Hombre. Aunque esta *resonancia* sea inicialmente Cristo, y acaezca en la *historia primordial* de Dios (no en nuestra historia fáctica): lo que significa que «la historia es un predicado de la revelación y no la revelación un predicado de la historia»[28].

Ahora bien, si en el Comentario a Romanos la palabra de Dios aparecía como tangencial a la historia, ahora en el *Esbozo,* se inicia una nueva línea: la encarnación y la revelación de Dios en Cristo, ya no quedan tangentes a la historia sino que entran en ella, aunque esto sólo acaezca en la *historia primordial* de Cristo, donde la revelación *deviene* acontecimiento his-

[27] K. BARTH, *Die christliche Dogmatik im Entwurf* (München 1927), trad. franc.: *Esquisse d'une Dogmatique* (Neuchâtel-Paris 1950); que quedó inconclusa. Cf. H. BOUILLARD, o.c., I,131.

[28] Cf. K. BARTH, *Entwurf,* 230ss, 232. Barth parte de la palabra de Dios como idéntica a Dios mismo: es «Dei loquentis persona». Dios, en el *acto puro* de su revelación, utiliza diversos medios: la humanidad de Jesús, la letra de la Escritura, la predicación de la Iglesia, pero sin identificarse con éstos. De manera que sin el Dios-palabra esos medios serían meras *cosas* como las demás; un hombre, un libro, una palabra cualquiera.

tórico. Desde ahí cabe afirmar que la revelación y la salvación suceden en el tiempo (de Cristo) y no son algo meramente suprahistórico. Pero sin que se pueda hablar aún de la historia humana global como *historia de salvación,* que se reduce a la realidad humana de Cristo oculto en el seno del Padre antes de la creación del mundo. Así Barth puede decir que la revelación se inserta en el tiempo, en la historia humana (de Cristo) –estableciendo ahora una relación más positiva entre revelación y tiempo histórico–; pero sin que quepa introducir la historia humana global en la revelación y la salvación de Dios; sigue tratando de salvaguardar la trascendencia divina, del *Deus dixit* y su revelación respecto de la historia. Sólo más tarde llegará a admitir que, al asumir la naturaleza humana, el Logos de Dios crea y asume la historia como *tiempo de la revelación* y la salvación [29].

En este nuevo contexto Barth se plantea también el problema de una revelación *natural:* reconoce que la Biblia habla de ciertas manifestaciones de Dios a hombres paganos. Pero se trata, dice, de revelaciones parciales; y Dios, o se revela por entero, o no se revela realmente. Por eso la revelación única y verdadera es la del Dios Trinidad a través del Logos hecho carne.

En resumen: en el *Esbozo* se inicia la *concentración cristológica* que caracterizará a su teología posterior. Aunque de momento lo que más interesa a Barth es la *soberana libertad* de la palabra como acto que no se distingue del mismo Dios actuante en Cristo. El actualismo se mantiene en este período. Pero al centrar su atención en la persona de Cristo, Barth empieza a superar la dialéctica radical anterior, distanciándose ahora de la tesis de Kierkegaard (que recoge R. Otto) del Dios *enteramente otro,* y sustituyéndola por la clave más bíblica de Dios como el *Señor.* La *dialéctica* se mantiene; pero en la polaridad *libertad-amor,* el amor de Dios irá adquiriendo mayor peso.

b) *Nuevos problemas y actitudes nuevas*

En 1930 Barth pasa a regentar la cátedra de Teología Sistemática en la universidad de Bonn. Aquí redactó el primer tomo de su obra más importante: la *Dogmática Eclesial (Kirchliche Dogmatik),* editada en Munich en 1932.

[29] Cf. sobre este período: H. BOUILLARD, o.c., I,120-133.

La postura radical adoptada por Barth en la época anterior se va a desplegar ahora en una triple vertiente. Como lucha, en primer término, contra el catolicismo (con el que tomó estrecho contacto en Münster). Barth ve en la Iglesia católica el máximo exponente de la tan temida *analogia entis,* del compromiso entre Dios y el mundo que al identificar a Dios con las estructuras humanas –la creación, la Iglesia, la historia y sus avatares– fácilmente reduce lo divino a lo humano. Esta polémica anticatólica culminará en el célebre discurso de apertura de la 1.ª Asamblea ecuménica mundial (Amsterdam, agosto de 1948), donde, con frases muy duras, Barth recriminó a la Iglesia católica su absentismo.

En segundo lugar los ataques de Barth se dirigen contra la teología liberal que reducía a Dios al plano del hombre. Por un error de perspectiva ve un paralelismo entre ésta y la postura de la Iglesia católica, acusando a ambas de plantear la relación de Dios con el mundo (la revelación, la salvación y la gracia) como una propiedad del hombre en vez de como un *don* gratuito que adviene por la libre iniciativa divina. Desde esta actitud crítica, en Münster y Bonn, Barth dictó sendos cursos sobre la *Historia de la teología protestante en el siglo XIX*[30]. Y en tercer lugar Barth interviene en la lucha de la Iglesia frente al nazismo (el *Kirchenkampf).*

El combate de la fe

a) *El* Kirchenkampf *(1930-1934)*

A partir de 1931 Barth tendrá que enfrentarse a nuevas y difíciles decisiones. Será sobre todo en el *Kirchenkampf,* la denodada lucha en pro de la libertad de la Iglesia frente al nazismo hitleriano, donde Barth tendrá ocasión de demostrar la autenticidad de su postura, su «existencia teológica hoy».

En 1933 la Iglesia luterana alemana se declara en favor del estado hitleriano, iniciando así el movimiento de los *Cristianos alemanes,* una de cuyas tesis centrales era que la palabra de Dios se nos transmite no sólo por la Escritura sino también a

[30] Publicados en 1947 bajo el título *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte* (Zollikon-Zürich 1947: Hamburg 1975). Trad. franc.: *La Théologie protestante au XIX^e siècle* (Genève 1969). Esta obra se cuenta entre sus libros más importantes.

través de los acontecimientos: de «la vocación histórica del pueblo alemán». Nada más opuesto a la postura de K. Barth, bajo cuya inspiración las Iglesias de la resistencia redactarán en el Sínodo de Barmen (Ruhr) la *Declaración de Barmen* (31 de mayo de 1934), que en su art. 11 reafirma a Cristo como única palabra de Dios frente al Estado y a toda *vocación histórica* de un pueblo. El 25 de junio de 1933, publica Barth un escrito: *Existencia teológica hoy*[31], que fue el toque de clarín que suscitó el movimiento de la *Iglesia confesante (Bekennende Kirche),* cuya dirección asumió el propio Barth (y en la que tuvieron protagonismo figuras como D. Bonhoeffer). Este valiente gesto de fidelidad a Cristo por encima de toda otra instancia humana, condujo a la expulsión de Barth de la Alemania nazi. En noviembre de 1934 se niega a prestar juramento de fidelidad al Führer, lo que originó un proceso que desembocó en la destitución de su cátedra en Bonn[32]. Poco después era prohibida en Alemania la lectura de sus escritos. En junio de 1935 Barth era incorporado como profesor por la Universidad de Basilea, su ciudad natal, donde tendría como compañeros de cátedra a K.L. Schmidt y O. Cullmann y donde permanecería hasta el final de su labor docente.

b) *Caminos divergentes en la* teología dialéctica

El grupo de la teología dialéctica caminaba hacia una disolución inevitable, porque su cohesión se basaba en la *ruptura* con la teología anterior y por ello en una clave polémica, negativa: la del Comentario a Romanos, que no pasaba de ser una mera sacudida inicial, pero que resultaba insuficiente para una predicación positiva del misterio de la salvación. Al reducir la salvación de Cristo a la negación y a la muerte, la teología dialéctica acabaría imitando a la teología liberal en su incapacidad para hablar de Cristo resucitado. Con una dificultad añadida: el carecer ahora de una alternativa que aún tenía dicha teología y que era la apelación al Jesús histórico, ahora desacreditada. Por eso la teología dialéctica sólo podía tener una validez pasajera. Y así, cuando estos teólogos sienten la urgencia del

[31] *Theologische Existenz heute!* (München 1933). Sobre este momento cf. H. VALL, *Iglesia e ideología nazi. El Sínodo de Barmen* (Salamanca 1976).

[32] Pues, aunque Barth presentó un recurso que tuvo éxito (diciembre 1934), una decisión del Ministerio de Ciencia del Reich (21 junio 1935) le declaraba en situación de jubilación (no de *despido),* quedando así apartado de su cátedra.

anuncio de la salvación y de abrirse hacia una teología más asertiva o positiva, es donde los caminos se harán divergentes y la unidad inicial dará paso a la búsqueda de nuevas vías de expresión del misterio, originando una serie de opciones teológicas que marcarán su impronta en la teología del siglo XX.

Así empieza a resurgir la pregunta en torno al problema de una *precomprensión* de la revelación, o de si el hombre no tendrá una *capacidad previa* (unos *oídos)* para acoger la palabra incidental de Dios. Tras esta cuestión de la *precomprensión* o el *punto de conexión* de la revelación y el espíritu humano late una preocupación pastoral: la revelación ¿es totalmente extraña o ajena al hombre (como pretende Barth)? ¿Cae como un meteorito desde el cielo? O, por el contrario, ¿encuentra en el hombre alguna resonancia, algún oído, algún *campo de aterrizaje?* E. Brunner va a admitir en todo ser humano –por ser *imagen de Dios* desde la creación– una capacidad previa para acoger la palabra de Dios. Unido a ello (y bajo el influjo de M. Buber y F. Ebner) destacará el valor *dialogal* de una fe no puramente pasiva sino capaz de responder a la revelación divina. Todo lo cual implica una valoración más positiva de las posibilidades del hombre y una cierta equiparación entre *naturaleza y gracia* (en lo que ambas tienen de obra de Dios). Pues bien: nada más opuesto a la postura de K. Barth, que responderá con un violento ¡no! al planteamiento de Brunner[33]. La palabra de Dios se basta para dar testimonio de sí misma, sin que necesite apoyarse en nada humano. Su apoyo radica sólo en la fuerza del Espíritu Santo por la que ella misma se crea su propio *campo de aterrizaje* en un terreno totalmente inculto e impreparado. Por eso los no creyentes apenas han de ser tomados en serio: Barth disocia así la teología y la pastoral, centrando en adelante su interés en la *teología* especulativa; mientras Brunner resaltará las claves de apertura al Misterio que laten en el ser humano, elaborando una antropología teológica donde prevalecerá la dimensión dialogal de la revelación: «la verdad como encuentro».

Por esa misma época, F. Gogarten, tomando partido por el nazismo hitleriano e ingresando en los *Cristianos alemanes,* resalta la importancia de la *secularidad* vinculada a nuevas experiencias históricas, y afirmando así el valor de las instancias terrenas para una correcta comprensión de la palabra de Dios.

[33] K. BARTH, *Nein! Antwort an Emil Brunner* (München 1934). Este libro está escrito en 1934, en la época del *Kirchenkampf.*

Esto significó una nueva decepción para Barth, que desembocó en la disolución del grupo. Después de 12 años, en 1934, sale a la luz el último número de la revista *Zwischen den Zeiten,* cerrando así el ciclo de la teología dialéctica. Finalmente, R. Bultmann, bajo el influjo de M. Heidegger, destacará también la necesidad de una precomprensión filosófica de la realidad existencial humana para captar la revelación [34]. Mientras P. Tillich propugnaba una *correlación* entre la indagación o la pregunta del hombre por el *Ser* y la respuesta que, desde la hondura de ese *Ser,* emerge y se revela en Cristo.

La *Dogmática Eclesial* (Kirchliche Dogmatik)

Los años 30 al 35 constituyen una época clave en el desarrollo de la teología de Barth. En 1931 publica su obra sobre Anselmo de Canterbury [35]: «el libro que he escrito con más amor y gusto», dirá Barth, y que él consideró *clave* para entender el nuevo espíritu de la *Kirchliche Dogmatik.* El estudio de Anselmo llevó a Barth a comprender que la fe no puede ser un mero *espacio vacío,* pura fe ciega sin contenido alguno, sino que entraña una racionalidad propia *(quaerens intellectum).* En consecuencia, su pensamiento avanzará en una doble dirección: por una parte hacia una mayor valoración de la analogía (pero como *analogia fidei,* basada en la fe), superando la antigua oposición radical entre fe y razón, revelación e historia. Y en segundo lugar hacia un cristocentrismo más firme, ya que ese *punto de encuentro* entre Dios y el hombre no se sitúa en nosotros sino en Cristo: «él, el "Logos"-hombre constituye la mejor "ana-logía" entre Dios y la humanidad». La nueva *Dogmática* aportará así un cambio en el estilo de pensar que, sin eliminar del todo la dialéctica anterior, acentuará la síntesis o conjunción que acaece no en la creación sino sólo en Cristo como único punto de contacto entre Dios y el hombre. En adelante ya no será el hombre pecador, sino Cristo, el que constituirá el principio fundamental de su obra más importante: la *Dogmática Eclesial.*

[34] También K. Barth mostró aquí su desacuerdo, aunque más suave: cf. R. BULTMANN, *Ein Versuch ihn zu verstehen* (Zürich 1952).

[35] Cf. K. BARTH, *Fides quaerens intellectum* (1931=Zürich ³1966), donde Barth descubre, en el *argumento ontológico,* una aproximación a Dios no desde la razón sino desde la fe misma.

Se deja sentir, en este *cristocentrismo* inicial, el influjo de su antiguo profesor W. Herrmann, para quien las proposiciones metafísicas acerca de Dios son meros juicios teóricos de valor que sólo adquieren validez si encuentran respaldo en la persona y la obra de Jesús; por eso el creyente sólo puede hablar con sentido acerca de Dios apelando a Cristo. Esta clave cristocéntrica será profundizada por Barth, que acabará por invertir los términos de la teología liberal: en lugar de interpretar el cristianismo desde la perspectiva general de la religión (o de la teodicea), reinterpretará éstas desde la especificidad del misterio de Cristo. Y en lugar de partir del análisis de la existencia humana para ver su compleción o plenitud en Cristo, analizará primero la revelación de Dios en Cristo para preguntarse luego por el sentido de la existencia humana. Pero esta innovación es sobre todo consecuencia del cambio programático por el que, en 1935, K. Barth invierte el principio *ley-evangelio* de Lutero, sustituyéndolo por el de *evangelio-ley*. Pues, «para poder conocer lo que la ley (y el pecado) es, tenemos que conocer antes lo que es el evangelio, y no viceversa» [36]. El pecado sólo puede ser reconocido como tal cuando es tematizado desde la superación del mismo por la gracia de Cristo.

Así Barth va a desplazar la anterior dialéctica *tiempo-eternidad* a la persona de Cristo (superando la visión de Cristo como un mero contacto *tangencial* entre Dios y el hombre). La antítesis entre el Creador y la criatura tiende hacia una síntesis que acaece en la persona de Cristo, en cuya vida, muerte y resurrección, coinciden la realidad de Dios y el hombre (sin disolverse el uno en el otro). De este modo Barth sigue manteniendo la *distancia cualitativa infinita* entre la criatura y el Creador; pero a la vez esta dialéctica queda superada en la síntesis que acaece en Cristo. La posterior teología *cristológica* de Barth destacará la dimensión positiva de lo que en el Comentario a Romanos se había planteado de forma puramente negativa.

[36] *Evangelium und Gesetz* (Theologische Existenz heute 32) (München 1935; [2]1956) 5. Obra que debería ser más tenida en cuenta en el proceso de la evolución teológica de Barth.

El desarrollo teológico de la *Kirchliche Dogmatik*

La publicación de la *Dogmática Eclesial* se protrae a lo largo de treinta años: de 1932 a 1967[37]. Dentro de una interdependencia global, cada tomo constituye como un tratado propio; por lo que los diversos temas son abordados como en círculos concéntricos. De ahí una cristología recurrente, con un cierto avance respecto a tomos anteriores. Además su teología suele seguir un ritmo ternario (o *trinitario)* que cabría resumir así: Dios en su salir fuera de sí (gracia-revelación-creación); Cristo como máxima expresión tanto de la *alienación* de Dios como del retorno del hombre hacia él, y el Espíritu que incorpora a la comunidad humana (Iglesia) a ese dinamismo.

a) *El problema de la analogía*

El rechazo inicial de la *analogia entis* que, partiendo del *ser* como *punto de conexión* (ascendente) entre las criaturas y el Creador, permitía el acceso a Dios de la razón humana[38], irá dando paso en Barth a una relación primordial establecida por Dios en Cristo como único *punto de conexión* (descendente) entre Dios y el hombre *(analogia relationis).* Pero esta conexión no es ya cognoscible por la razón sino sólo por la fe: de ahí que la *analogia relationis* conlleve la *analogia fidei* (Rom 12,6). El misterio de Dios, pues, sólo es cognoscible por su revelación en la Escritura y en la Iglesia, aunque su verdad no nos sea accesible desde la mera literalidad del texto sino desde una conexión de sentido en el que, a través de

[37] Citada en adelante: KD, seguido del capítulo y el párrafo (coincidentes con la edición francesa: *Dogmatique* [Genève 1953s]).

[38] O bien desde la *religión* a la revelación (desde la tendencia a identificar el dinamismo de la *teodicea* con el de la *religión).* Barth, que conoció la *analogia entis* de la teodicea católica en Münster, en diálogo con el jesuita E. Przywara, verá en ella la raíz de todos los males: de la teología liberal del XIX, del movimiento de los *Cristianos Alemanes* afectos a Hitler y de la teología católica: en suma, de las posturas que él considera que confunden lo humano y lo divino. El radicalismo de Barth se expresa en la célebre afirmación (en 1932): «tengo a la *analogia entis* por la invención del Anticristo y pienso que ésta es la razón por la que yo no puedo hacerme católico» (KD I\1,VIIIs). Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Karl Barth* (Einsiedeln [4]1976) 67-180; H. BOUILLARD, *Karl Barth* I,139-142. H. KÜNG, «Karl Barth», en: ID., *Grandes pensadores cristianos* (Madrid 1995) 198-203.

un *círculo hermenéutico* se formula una teología *narrativa* donde por medio de una acertada formulación queda expresado, a veces de forma luminosa y esclarecedora, un artículo de la fe.

Por eso Barth tratará de utilizar un lenguaje conceptual y kerigmático a la vez, afirmando una relación entre la Trinidad y el ser humano, que encuentra su plasmación paradigmática en la persona de Cristo, el Dios-hombre. A partir de ahí la salvación acabará haciéndose extensiva no sólo a los creyentes sino incluso a la humanidad entera.

b) *El Dios inobjetivo*

La teología dialéctica siente una profunda aversión a la objetivación de Dios. Dios no es un *dato* del que podemos disponer; sino, por el contrario, un *don,* y por tanto un acontecimiento imprevisible. Dios es *autor,* pero no *objeto* de la fe. Y autor no en el sentido de causa, sino como un *tú,* como una persona o un sujeto que nos afecta, no como un *él* o un *ello,* como un objeto del que podemos echar mano.

No obstante Barth se irá abriendo hacia posturas nuevas: es verdad que Dios no es objeto, pero libremente y por amor él puede hacerse objeto, admitiendo así la posibilidad de una objetivación de Dios, que *sale fuera de sí* en la Palabra y el Espíritu, haciendo al hombre capaz de conocerle (KD II/1, c.5, § 25-27).

c) *Trinidad y revelación*

Para explicar esta dialéctica entre la *inobjetividad* (o trascendencia) de Dios y la *objetividad* a la que el mismo Dios se expone al salir fuera de sí y *darse* en la revelación, Barth se servirá de la Trinidad entendida (desde un cierto modalismo) como los tres *modos de ser* de Dios. Si la palabra forma parte del ser de Dios, esto implica: un sujeto de la Revelación, el *Revelador* de quien procede toda iniciativa: el Padre; el hecho de la Revelación misma, la Palabra: el Hijo: y la comunicación de esa Palabra y esa Revelación: el Espíritu que genera en nosotros la fe como acogida, pues la Palabra dejaría de serlo si fuese sólo pronunciada y no llegase a ser escuchada. Así pues, sólo porque hay una *desvelación* de Dios (en la Palabra) cabe hablar también de una *velación* previa (el Padre); y sólo en cuanto hay una desvelación desde una velación divina puede

haber una *autocomunicación* de Dios (el Espíritu) [39]. «La realidad de nuestro conocimiento de Dios coincide con el hecho de que Dios se hace presente al hombre en su revelación a través de una mediación y por tanto de una forma objetiva. En un doble sentido: primero porque él (el Padre) nos sale al encuentro en su Palabra, haciéndose "objeto" para el sujeto humano; y también porque a la vez él hace del hombre un ser abierto hacia Dios, capacitándolo para este conocimiento por medio de su Espíritu Santo, en donde acaece la síntesis entre el Dios incomunicable y comunicado a la vez. Así, el verdadero conocimiento de Dios tiene mucho que ver con Dios en su relación con el hombre, pero también, y sobre todo, en su ser mismo como Trinidad» (KD II/1, c.7, § 32.1).

La anterior *teología dialéctica* es sustituida por una nueva *teología dialéctica trinitaria,* de carácter personalista, que acaece ontológicamente en el seno de Dios como Trinidad donde la antítesis anterior desemboca en una síntesis. De modo que la ocultación original de Dios deviene ahora revelación y comunicación. Así aquella ecuación: *Dios es Dios,* referida a un Dios cerrado sobre sí mismo, sin fisura alguna y *sin ventanas al exterior,* es corregida al afirmar una relacionalidad en el seno de Dios de la que deriva el hombre como relacionalidad correlativa a la divina. Aun cuando este *hombre como relación* sea solamente Cristo, *universale concretissimum* que concentra en sí a la humanidad universal [40]. Es la *concentración cristológica* donde convergen el misterio de Dios y la realidad del hombre.

El cristocentrismo radical

Barth centra cada vez más su atención en el misterio de Cristo, como el eje sobre el que girará toda su teología. El impulso cristológico recorre así como un aliento vital toda su obra. Cristo es todo para Barth. Él concentra en sí mismo todos los momentos de la historia salvífica: en él acaece no sólo nuestra predestinación o elección, sino también la creación; él es la justificación y la gracia y en él se anticipa la escatología. P. Althaus hablará de un *cristomonismo* en la teología de Barth.

[39] Cf. KD I/1, c.2, § 9-12, p.383. Ya Ignacio de Antioquía había hablado de «la Palabra que brotó del Silencio» (*Magn.* 8,2). Tampoco cabe olvidar, en este contexto, la dialéctica del «Deus absconditus-Deus revelatus» de Lutero.

[40] Cf. KD II/2, c.7, § 32 y 33; III/2, c.10, § 44 y 45.

Pero cuando K. Barth habla de Cristo, no piensa en primer término en la realidad histórica de Jesús ni en su encarnación en el tiempo, sino en la preexistencia del Hijo del hombre en el seno del Padre. De ahí la escasa importancia que en su reflexión teológica concede al dinamismo de la vida terrena de Jesús (los *mysteria vitae Christi);* mientras se sitúa en las cumbres de la Trinidad para contemplar desde allí todo el panorama de la historia salvífica, pero concentrada en el Cristo preexistente (desde unas claves que recuerdan Ef 1,3-14 o Col 1,13-18). Desde esta perspectiva, Jesús, más que inserto en las coordenadas del espacio y el tiempo, aparece como la síntesis que compendia todo el acontecer salvífico en la historia.

A partir de aquí un nuevo punto de contacto surge entre Dios y el hombre: una *analogía cristológica.* En y por Cristo, la esfera de la creación no es ya indiferente a la de la encarnación, la salvación y la gracia, sino que es signo de ésta. A su vez la historia universal vendrá a ser un reflejo de la historia primordial de salvación que se da en Cristo (preexistente). Aunque Barth siga manteniendo que este *reflejo o signo,* esta analogía, no es propiedad del hombre ni se basa en su capacidad sino sólo en la iniciativa primordial que Dios realizó en Cristo como palabra (gracia) actuante, creadora, de Dios [41]. Así pues, no somos nosotros quienes podemos establecer una relación con Dios; sino que es él mismo quien, por su palabra creadora, establece el puente (la *analogía)* de Cristo en el que condensa toda su relación con el hombre y la creación entera, y de éstos con él.

a) *El triunfo de la gracia*

El tomo II de la *Dogmática* trata el misterio de Dios, tal como se nos da a conocer en Cristo. Una temática que se desdobla en tres capítulos centrales. El primero estudia la *realidad de Dios:* su ser y sus atributos. Dado que no cabe disociar lo que Dios es en sí mismo y en su revelación («Dios es lo que él es en el acto de su revelación») y que esta revelación es el *sacramento* (KD II/1,56) por el que él mismo crea comunión entre él y nosotros, esto implica que él se nos muestra como el amor (que él mismo es) o como comunidad (Trinidad). Pero si Dios es amor en sí mismo, lo es también al margen de sus cria-

[41] K. Barth identifica la revelación y la gracia (justificación-salvación), pues la palabra de Dios es potencia «creadora».

turas: ahí radica su libertad por la que él no necesita de las criaturas para ser amor y vida en y por sí mismo. Desde estas claves Dios es definido como *libertad en el amor* y *amor en libertad* (KD II/1, c.5 y 6). Estos atributos divinos desembocan en un segundo tema: la predestinación (considerada como el compendio del evangelio).

La doctrina de la *elección* (o predestinación) del hombre por Dios constituye uno de los pilares de la teología de Barth. En principio, la predestinación, en su doble vertiente, es consecuencia del ser y la actuación divina como *amor en libertad* y *libertad en amor*. Pero hay que reconocer que la reflexión de Barth en torno a este tema aporta novedades importantes [42], que pueden resumirse en los tres puntos siguientes:

En primer lugar su dimensión *cristológica*. Pues la elección nuestra por parte de Dios acaece en Cristo. Barth elimina el *decreto absoluto* por el que de antemano Dios elige a unos para la salvación y a otros para la reprobación (tal como lo había propugnado Calvino en su teoría de la *doble predestinación:* la *praedestinatio gemina)*. En cambio centra en la persona de Cristo la dialéctica *elección-reprobación;* aún más, en Cristo coinciden el Dios que elige y el hombre elegido: *Christus praedestinatio nostra*. Pues en él, desde la eternidad, Dios eligió ser *Dios con nosotros* decidiendo vivir para el hombre y que el hombre viva para él. Pero, dado que el hombre es pecador, es elegido por Dios en cuanto tal: por eso Dios –en y por Cristo– eligió cargar con nuestro pecado y nuestro mal para que nosotros podamos ser curados; eligió perder para que nosotros ganemos. La predestinación acaece así como un *admirable intercambio* por el que Dios hace recaer sobre sí mismo la muerte destinada al pecador y elige para éste –por gracia– la vida y la salvación (KD II/2, c.7, § 32-33). Una elección que se materializa en la historia primordial de Cristo como el principio de los caminos de Dios. La elección es así el meollo de la cristología.

En segundo lugar la elección-reprobación tiene un carácter comunitario. Barth reinterpreta con razón el célebre pasaje de Rom 9-11 [43] no en un sentido individualista (como se había venido haciendo desde Agustín: Dios elige a unos para la salvación y a otros para la reprobación) sino referido a la comuni-

[42] Sobre este tema, cf. H. BOUILLARD, *Karl Barth* II,125-164.

[43] Ya en la 1.ª edición de la *Carta a los Romanos* Barth había hablado de «el Dios de Jacob y de Esaú» *(Römerbrief,* 324-345).

dad: se trata de la elección de un pueblo (Israel o la Iglesia) pero no excluyendo a otros, sino eligiendo a uno como representación de otros con vistas a la salvación de la totalidad.

En tercer lugar, por su carácter dinámico: todos incurrimos en la reprobación del pecador, pero siendo al mismo tiempo elegidos por Dios para la salvación. La justificación será ese paso constante, ese *misterio pascual* por el que todo ser humano, pecador en sí, es elegido por gracia y justificado: pero *en Cristo* (más que en nosotros). La predestinación se identifica así con la justificación (objetiva, o redención); y ambas con Cristo, en quien el anterior *decreto absoluto* de Dios se ha convertido en un *decreto concretísimo;* pues en la elección de Jesucristo, Dios piensa en la elección –la vida– para el hombre y en la reprobación –la condenación y la muerte– para él mismo. Por eso a nosotros no nos afecta ya la condenación. El único *réprobo* es el Hijo de Dios que morirá en la cruz. Una reprobación que desemboca en la elección de él mismo para nosotros: en su resurrección. Desde esta perspectiva, Barth difícilmente puede eludir la acusación de *apocatástasis* o de una salvación universal unida al absoluto y definitivo *triunfo de la gracia*[44] sobre nuestro pecado: al final, todo es gracia para el hombre.

En suma, es positiva la visión cristológica de la predestinación; así como su concepción englobante: todos somos a la vez réprobos y elegidos *(pecadores y justos);* por lo que no cabe pensar en dos grupos contrapuestos. Pero, para evitar la apocatástasis, habría que concebir la predestinación no de forma estática sino dinámica: como un continuo paso en y por Cristo de la reprobación a la elección, del pecado a la gracia por la conversión (personal y colectiva). Pero esta clave de la conversión es la que se echa en falta en Barth: es casi nula nuestra participación en ese *paso.* Al darse la reprobación sólo en Cristo, la incredulidad y el pecado vienen a ser para nosotros una *posibilidad imposible*[45]. Ateos y creyentes parecen no diferenciarse en nada: situados por igual bajo la cruz de Cristo, los ateos bajo el brazo izquierdo (signo de la reprobación), los creyentes bajo el derecho (signo de la elección y la resurrección), en definitiva unos y otros son salvados *por y en Cristo,*

[44] Cf. G.C. BERKOUWER, *Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths* (Neukirchen/Moers 1957).

[45] Expresión que el Barth de la primera época había aplicado a la gracia, y que ahora aplica al pecado del hombre y del mundo.

única cabeza. Un planteamiento que no parece respetar suficientemente la libertad humana y su capacidad de elegir entre el bien y el mal, enfrentándose a la gracia y la elección divinas.

Un tercer apartado estudia el *mandamiento,* integrando la ética en la teología y buscando una nueva fundamentación de la misma. La *ley de Dios* no es otra cosa que el evangelio mismo en cuanto que asume la forma de una *exigencia dirigida a nosotros* (don y tarea a la vez) (KD II/2, c.8, § 36-37).

b) *La doctrina de la creación. Nuevas perspectivas*

A partir de 1945 Barth desarrollará (en el tomo III de su Dogmática) una doctrina de la creación que sorprenderá por su novedad y que marcará su posterior concepción de la reconciliación y la salvación. La *creación,* que en el Comentario a la Carta a los Romanos era sinónimo del pecado, va a adquirir renovada importancia al ser situada a la luz del Cristo preexistente. En efecto: la prioridad que recobra en Barth la predestinación y la gracia se va a reflejar en el planteamiento de la creación y de la antropología teológica. Desde la voluntad salvífica primordial de Dios concentrada en Cristo, la alianza será considerada como el fundamento intrínseco de la creación, siendo la creación fundamento exterior de la alianza (KD III/1, c.9, § 40). La alianza precede a la creación porque Cristo (la salvación) constituye el proyecto original de Dios, desde el que es planificada la creación como el escenario de esa gracia y salvación divinas que se proyectan así en el espacio y el tiempo históricos.

La creación, pues, tiene lugar en virtud de la gracia previa, y no viceversa. Pues, aunque es verdad que en su desarrollo temporal la creación precede a la alianza, en la decisión eterna de Dios –donde Barth se sitúa– sucede al revés. Por ello no cabe pensar que la salvación de Cristo provenga de la mera reacción de Dios al pecado del hombre, como algo sobreañadido (lo *sobrenatural)* a la creación por un segundo decreto divino; antes bien, constituye la decisión primordial de Dios, viniendo a ser así –como salvación incoada– la verdadera *sustancia* de la creación.

Desde esta perspectiva la creación viene a ser el medio para el desarrollo y la proyección ulterior de una historia concreta de amor de Dios al hombre. Es en este contexto donde Barth sitúa la antropología teológica, que en buena parte coincide aún con una *antropología cristológica,* ya que el ser huma-

no es entendido sobre todo desde Jesús como *el hombre para Dios* y *el hombre para los demás,* y por ello como *hombre total* (KD III/2, c.10, § 43-47). La ética reaparece en este contexto como expresión de la respuesta en amor y en libertad del ser humano al Dios de la alianza (en Cristo).

En suma: el desarrollo de la historia de la alianza (o la gracia) sigue a la creación en el tiempo, pero no está condicionada por ésta; en cambio la creación y la historia sí se derivan de la alianza o la gracia primordial (Cristo) convirtiéndose así en signo (sacramento) y testimonio de ésta. En este punto, Barth invierte la perspectiva del Comentario a Romanos, insistiendo en una analogía (alianza) relacional entre Dios y el hombre, que en este caso se concreta en la polaridad hombre-mujer como imagen *relacional* de Dios en cuanto *relación trinitaria:* pues lo que constituye la realidad de lo humano es «la existencia como confrontación entre un yo y un tú» (KD III/4, c.12, § 54, p.207). Aunque todo ello no acaece al margen de Cristo, que es la *relación* por antonomasia, verdadera imagen de un Dios que en su trinidad es a la vez para sí y para sus criaturas y por eso esencialmente un *ser con*. Por eso el ser humano es persona: porque es interpelado como un *tú* por la palabra de Dios.

Pero todo esto no significa que la naturaleza humana sea por sí sola un *punto de apoyo* para la gracia. El hombre es capaz de ser interlocutor en la alianza no porque él haya sido creado de antemano como tal, sino porque en Cristo ha sido creado para ser ese interlocutor. Esta tesis va vinculada al *actualismo* de Barth y a la perenne lucha que él establece entre el ser y *las fauces de la nada amenazante* de las que el ser humano en cuanto criatura tiene que ser liberado sin cesar (creado y salvado). En Jesús, Dios ha dicho *sí* a la creación: un sí que es a la vez creador y salvador, porque este *sí* implica un *no* a la nada, que ahora queda reducida a una *posibilidad imposible* (dicho antes de la gracia). Así acaece el reinado de Dios que, al vencer sobre la nada, conserva, acompaña y rige a sus criaturas. Desde esta perspectiva la *creación agraciada* por Dios coincide con la justificación, entendida en un doble sentido: por una parte como *autojustificación* de Dios por la que él se justifica a sí mismo, dando razón de una creación realizada y afirmada por él aun a pesar de ser en sí misma pecadora, y por ello *absurda* e injustificable. Pero a la vez como *justificación* gratuita de esa misma creación y del hombre, a los que Dios si-

gue dándoles un ser que no merecían. En esta doble *justificación* Dios da razón de su *libertad en el amor* (en la creación primera) y de su *amor en libertad* (en la creación continuada), manifestando así también la esencia de su ser mismo (KD III/3, c.11, § 49-50).

c) *La doctrina sobre la* reconciliación

Con el tema de la *reconciliación* (en la que culmina la salvación-justificación) la *Dogmática* llega a su cumbre: en una recapitulación (que es a la vez una revisión) de su teología anterior. A esta temática de la *reconciliación* como prolongación de la *encarnación* (primordial) dedica los tres volúmenes del tomo IV. El inicial impulso cristológico de KD I/2 va a ser ahora profundizado a la luz tanto de las formulaciones dogmáticas tradicionales como de la cristología de la ortodoxia protestante. Es ahora donde se da el paso desde la encarnación *primordial* de Cristo a su proyección salvífica en la historia humana: donde la encarnación se hace realmente *salvadora* para la humanidad concreta en la historia. En esta transición jugó un cierto papel la obra de Barth *La humanidad de Dios*[46], como eslabón que une la etapa media de su *Dogmática* con la última. El resultado va a ser un planteamiento original. Desde el ritmo ternario, que acompaña casi toda su reflexión teológica, entra ahora en una dialéctica que conduce a una *síntesis* más amplia y universal, que incorpora el decurso concreto de la historia humana al misterio de salvación en Cristo.

Cristología. El tomo IV aborda el tema de la *reconciliación,* desde el postulado de la identidad entre cristología y soteriología. Así, en lo que respecta a la persona de Cristo, Barth concibe la tensión entre las dos naturalezas y su conjunción en la única persona, desde una clave dinámica: Jesús es verdadero Dios *(vere Deus)* pero en cuanto *kénosis* y anonadamiento (en un *status exinanitionis),* en un dinamismo de *descenso* por el que el *Señor se hace siervo.* Así el misterio de la encarnación coincide con *la obediencia del Hijo de Dios,* que *se encamina a tierra extraña* y se adentra en ella. Aquí radica la *función sacerdotal* (el *munus sacerdotale)* de Cristo (KD IV/1, c.13-14). A este dinamismo responde el del verdadero hombre *(vere ho-*

[46] *Die Menschlichkeit Gottes* (Theol. Stud. 48; Zollikon-Zürich 1956); trad. franc.: *L'humanité de Dieu* (Genève-Paris 1956). Cf. R.W. JENSON, o.c., 22-28.

mo), planteado a su vez como el camino de *retorno del Hijo del hombre* hacia su exaltación (el *status exaltationis),* en el que *el Siervo deviene Señor* exaltado. Aquí se sitúa la función regia (el *munus regale)* de Cristo (KD IV/2, c.15, § 64). Quedan así reformuladas en clave dinámica las dos *naturalezas,* divina y humana, de Jesús. En tercer lugar afirma la *unidad personal* de los dos *estados (status)* anteriores en el *señorío del Mediador:* el *verdadero testigo* y *luz de la vida,* vinculado a la *función profética* (el *munus propheticum)* de Cristo como *Revelación* de Dios (KD IV/3, c.16, § 69).

Soteriología. A esta trilogía responde ahora la triple dimensión de la *salvación* referida a una triple situación de pecado. Por el dinamismo de la encarnación (despojamiento del Señor que se hace siervo) es superado nuestro pecado primordial: la soberbia. Esto acaece en el «juicio de Dios como justificación del hombre» por la fe sola. Por el dinamismo de la salvación (exaltación de la humanidad, del siervo como Señor) es superado el pecado de la comodidad y la inercia humanas: salvación como *santificación del hombre.* Y por el dinamismo del único Mediador es superado el pecado de la mentira, en la salvación como promesa de Dios y por ello como llamada y vocación del hombre. En este tercer momento se da una síntesis entre el descenso y la exaltación que genera el impulso y la tensión hacia el futuro[47].

Pneumatología y eclesiología. La obra del Espíritu dice relación tanto a la justificación como a la creación y la salvación de la comunidad de los creyentes. Pero este nuevo planteamiento que vincula la justificación y la eclesiología constituye la premisa de una nueva doctrina de la justificación, entendida no ya como meramente *declarativa* sino también como *efectiva,* es decir: proyectada ahora en la historia humana, donde Dios ya no sólo *dice* (en Cristo), sino que *hace (en la Iglesia y en la historia) lo que dice.* Esto implica una justificación real, aunque incoativa[48]. De ahí que a la justificación responda la congregación de la comunidad (vinculada a la fe). A la santifi-

[47] Cf. KD IV/1, c.14, § 61s; IV/2, c.15, § 66s.

[48] K. Barth afirma de hecho una «effektive Gerechtsprechung» y una «anhebender Gerechtmachung» (KD IV/1, c.13, § 58,2, p.101ss). Con razón afirma H. Küng (en 1956) que en este punto hay coincidencia entre la postura de Barth y la teología católica: cf. *La justificación. Doctrina de K. Barth y una interpretación católica* (Barcelona 1967) 61-73, 275ss. Algo que K. Rahner ratificó luego, en «Problemas de la teología de la controversia sobre la justificación»: *Escritos de Teología* IV (Madrid 1961) 245-280.

cación, la edificación de la comunidad (vinculada al amor). Y a la vocación del hombre responde la misión y el envío de la comunidad al mundo (vinculada a la esperanza). Esta *proyección eclesial* de la salvación tiene lugar por obra del Espíritu [49]. La Iglesia es considerada así como *la forma de existencia terrena e histórica* de Jesucristo, como su proyección en la historia; o como la *manifestación temporal* de la salvación de la humanidad, acaecida *de iure* en Cristo. En este sentido la Iglesia es necesaria para la salvación [50].

Como innovación destaca ahora la apertura de la cristología hacia la soteriología *–justificación, santificación, vocación–* dando paso a la conexión entre Cristo y la humanidad global. Barth llega a afirmar ahora que la persona y la obra de Cristo, en su proyección salvífica, hace de todos los hombres, cristianos no *anónimos* sino *virtuales*. Por otra parte, respecto a la *teología natural* y la religión, Barth distingue ahora entre *verdadera* y *falsa* religión, identificando a esta última con la *religión* de la razón (o la teodicea) caracterizada antes como *increencia,* mientras que la *religión* como expresión o encarnación de la revelación es afirmada ahora como *justificada en Cristo;* llegando incluso a decir que puede haber *extra muros ecclesiae* verdadera palabra de Dios, que brilla en la creación como reflejo de la Luz de la vida o como *parábolas terrenas del reino de los cielos* [51].

Resumen y crítica de la teología barthiana

a) *La revelación, ¿un monólogo de Dios consigo mismo?*

Es verdad que K. Barth tiende a reducir el dinamismo histórico de la revelación y la salvación a un proceso que acaece en el seno de la Trinidad. Todo ha sido decidido, e incluso realizado, en la eternidad: el pasado de la predestinación y el futuro de la escatología se compendian en el presente de Cristo.

Da así la impresión de que el drama de la salvación tiene su *première,* su representación de estreno, en la Trinidad misma. Luego Dios crea el mundo como el *theatrum gloriae Dei*

[49] Cf. a este respecto: KD IV/1, c.14, § 61-63; IV/2, c.15, § 66-68; y sobre todo IV/3, c.16, § 72 y 73.

[50] Cf. KD IV/1, c.14, § 61-63; IV/2, c.15, § 66-68; IV/3, c.16, § 72.

[51] Compárese KD I/2, c.3, § 17,2-3 con IV/3, c.16, § 69,2, p.122s, 155s.

(J. Calvino) para repetir en la tierra el drama ya representado originalmente en el cielo[52]. Desde esta perspectiva resulta difícil hablar de una historia de salvación como proceso de transformación y avance: en el mundo apenas sucede nada porque todo sucedió en la *historia primordial* de Cristo. Por eso la salvación como un proceso dinámico corre peligro de reducirse al mero anuncio y manifestación histórica de un amor primordial, antecedente, de Dios, que ha de ser percibido y acogido en la fe. Y aunque Barth insiste en la importancia de la ética como respuesta a la palabra evangélica, la dimensión de éxodo, propio de una *historia de salvación* (y que implica una actuación en libertad), se desvanece porque todo parece estar *hecho* ya desde el principio. De ahí el problema de la *apocatástasis* o salvación universal al que Barth no logró dar una respuesta convincente. Al final se limitó a reconocer que «existe sin duda un olvido de Dios (Gottlosigkeit: el ateísmo) por parte del hombre..., pero, a tenor de la palabra de la reconciliación, no existe un olvido del hombre (Menschenlosigkeit) por parte de Dios» (KD IV/3,133). Es verdad, pero eso no da solución a la pregunta por el valor que tiene la respuesta libre del hombre a la palabra salvadora de Dios (y en la que el ser humano puede jugarse su salvación personal).

b) *La nueva clave de una* metafísica cristológica

En la teología barthiana la persona de Cristo ocupa el lugar que en la metafísica occidental ocupaba Dios como el *fundamento* del ser de los seres. Por eso algún autor afirma que la Dogmática de Barth representa «la primera gran sistematización metafísica occidental desde el colapso del hegelianismo»; pero con la novedad de ofrecer una concepción de la realidad basada en un *ser* que no coincide con el *universal* de la escolástica, sino que es un *universale concretissimum:* un ser particular y concreto (Cristo), en el que se concentran los parámetros de la realidad universal; *punto de conexión* entre Dios y la creación y la historia[53]. Pues era un axioma de la metafísica occidental (derivada de la filosofía griega) el que el *fundamento último del ser* sólo es cognoscible a través de la abstracción de las particularidades espacio-temporales. Por eso Dios sólo puede ser conocido en cuanto sublimado en la esencia abs-

[52] Cf. KD III/1, c.9, § 41 y IV/3, c.16, § 69.
[53] Cf. JENSON, o.c., 31.

tracta de *lo divino,* sin que ningún ser temporal concreto pueda servir de cauce adecuado a su manifestación plena. Pero Barth desafió esta regla manteniendo el cristocentrismo –un ser *concretísimo*– como única vía válida de manifestación de la divinidad y de acceso a ella. Otra novedad es la reactualización de la doctrina de la Trinidad. Barth resaltó algo ya latente en la tradición cristiana: Dios es en sí mismo aquello que él nos muestra en la persona y la actuación de Jesús en su relación tanto con aquel al que él llamaba *Padre* como con nosotros (en la donación del Espíritu). Pues bien, Barth ha recordado a la teología del siglo XX que la Trinidad no es una cuestión colateral o un misterio abstruso ajeno a la vida, sino que constituye el principio regulador de toda la teología y la vida cristiana. Por eso lo situó en los prolegómenos de su Dogmática como respuesta a la pregunta «¿quién –y no simplemente qué– es Dios?» (KD I/1, c.2, § 8, p.316s).

Así, al comenzar por la Trinidad, Barth invierte los esquemas, no sólo de la teología del siglo XIX, sino de toda la teología occidental desde el siglo XII, que empezó a hablar de Dios a partir de claves generales (vinculadas a la creación), haciendo abstracción del Dios de la historia de la salvación, que es donde él nos muestra su rostro más concreto.

La reacción de la teología católica

La *recepción* de la teología de K. Barth en el ámbito protestante no fue especialmente significativa. Destaca el aldabonazo inicial del Comentario a Romanos, la *teología dialéctica* y su reflejo en la *Declaración de Barmen* y en el despertar de la *Iglesia confesante* frente al nazismo, contribuyendo así al examen de conciencia de la Iglesia alemana (protestante y católica) al final de la guerra en 1945.

En cambio su obra principal, la *Kirchliche Dogmatik,* encontró mayor eco en el ámbito católico. El diálogo se inicia con E. Przywara (en 1926), y G. Söhngen (en 1934), quienes demostraron a Barth que la *analogia fidei* no se oponía a la concepción católica de la *analogia entis*. En 1949 aparece el estudio de J. Hamer sobre el *actualismo* de la teología barthiana. En 1951 se publica una obra clave: *Karl Barth. Presentación e interpretación de su teología,* de cuyo autor, H. Urs von Balthasar, afirma el propio Barth: «en él yo me encuentro mu-

cho mejor comprendido que en la mayor parte de los libros que van formando ya una pequeña biblioteca en torno a mi persona. H.U. von Balthasar tiene a su lado todo un coro de amigos alemanes, pero sobre todo franceses, que en forma definitiva y con diversas acentuaciones parecen querer mirar hacia el que es "principio y consumación de nuestra fe" (Heb 12,2), y a partir del cual es posible la teología y todo intento de inteligencia ecuménica»[54]. Barth se abre así a una postura dialogante con el catolicismo, deponiendo su anterior actitud polémica. El diálogo prosigue: un autor italiano, E. Riverso, escribe en 1955 sobre la teología existencialista de K. Barth. Pero destaca sobre todo la tesis doctoral de H. Küng (1957), prologada por el propio Barth en una carta histórica[55]. El mismo año sale a la luz en París la tesis doctoral (3 tomos) de H. Bouillard, serio análisis de la teología barthiana, a cuya defensa en la Sorbona asistió Barth. De estos tres últimos autores afirma éste en la *Dogmática* (en 1959): «todos ellos manifiestan una gran erudición y, dentro de sus propios presupuestos eclesiales, demuestran también un serio intento de entendimiento y de auténtica comprensión, aunque a veces discrepen entre sí, no sin incurrir en ciertas contradicciones mutuas»[56]. Es indudable el influjo que Barth ejerció sobre la teología católica, en cuestiones como la revelación, el tema de Dios y de la Trinidad, la fundamentación cristológica de la creación y de la historia, en un replanteamiento de la predestinación y la justificación. En cambio resulta difícil de admitir su *actualismo* y su tendencia a huir de la clave del ser, de una *ontología*.

En este diálogo se ha señalado la *concentración cristológica* que conduce a Barth a una especie de *cristomonismo*. Cristo viene a ser el corazón de la historia en el que se concentra –como en la Idea del Bien, de Platón– el universo (la creación y el hombre) en una *historia primordial* que coincide con la persona de Cristo como el punto donde Dios sale fuera de sí *humanizándose* antes de los siglos. Luego la creación y la historia no serán más que la *expansión* o proyección en el tiempo de ese *principio* escondido desde la eternidad en Dios (cf. Ef 1) y el

[54] KD IV/1,858. Afirmaciones hechas en 1953.

[55] H. KÜNG, *La justificación* (obra citada en nota 48).

[56] Afirmaciones de 1959: KD IV/3,VIII. Cf. sobre el diálogo K. Barth con los teólogos católicos: G. FOLEY, *The Catholic Critic of K. Barth:* ScottJournTheol 14 (1961) 136-155; H. KÜNG, «Karl Barth», en *Grandes pensadores,* 183-193.

fruto de esa semilla. En Cristo, Dios *tiene tiempo* para el hombre, dando así origen al *tiempo* humano: a la historia; en él la *temporalidad originaria* de Dios (Barth no suele hablar de *eternidad)* deviene *tiempo originado.* De ahí la afirmación de la historia humana como prolongación y testimonio de la *historia divina primordial,* donde acaece la predestinación o elección primera en Cristo. Pero ¿queda aquí suficientemente salvada la autonomía de la historia humana en su decurso temporal? Da la impresión de que todo *está escrito* ya *ab aeterno* en la historia primordial de Cristo sin que el devenir histórico pueda añadir nada nuevo en lo que atañe a la salvación y la gracia: de ahí que la salvación parezca ser universal. ¿Al final todos se salvan? No hay en Barth una respuesta clara a esta cuestión; se limita a afirmar que, en Cristo, Dios asumió sobre sí nuestra reprobación, reservando para la humanidad la salvación sin más.

Aunque para Barth todo ser humano está bajo la gracia –por y en Cristo–, el misterio de la salvación no es algo estático sino dinámico. Excluye una *posesión* estática de la gracia (como un *estado* de santidad), afirmando un *actualismo* dinámico; la justificación es una transición, en la que el *simul iustus et peccator* acontece como un continuo paso del pecado a la gracia propiciado gratuitamente por Dios. Por eso hay que hablar de la salvación, más que como un *ser,* como un *ir siendo* o *ir pasando* sin cesar –en y por Cristo– del ateísmo a la fe, del pecado a la reconciliación, de la perdición a la salvación. Aun con el peligro de extrinsecismo que esta actitud conlleva.

El ocaso de una luz

K. Barth no dio respuesta al problema de la *apocatástasis* o *salvación universal* que teólogos de uno y otro bando habían señalado en su teología. En última instancia destaca de tal modo la victoria de Cristo sobre el mal, que el pecado y la condenación se desvanecen como una «mera sombra huidiza ante el avance poderoso de la luz» salvadora (KD III/3,405). Estas dificultades contribuyeron al desánimo de Barth en completar su obra: ya en los años 60 contaba con dejarla inacabada, mientras en los círculos teológicos centroeuropeos se aseguraba, con cierta ironía, «que Dios no dejaría morir a Barth antes de que éste completase su Dogmática, porque el mismo Dios sentía

curiosidad por saber más cosas inéditas aún sobre sí mismo». Humorística alusión a los 10 voluminosos tomos de su obra y a las cerca de 9.000 páginas de texto que la integran[57].

Barth permaneció como profesor en Basilea desde 1935 hasta su jubilación en el curso 1961-62, en el que impartió sus últimas lecciones sobre *Introducción a la Teología evangélica*[58]. Aunque ya jubilado, siguió dictando diversos cursos, incluso en Estados Unidos. Al concluir el Vaticano II, en 1966, fue invitado a dar un ciclo de conferencias en Roma, publicadas con el título de *Ad Limina Apostolorum* (Zürich 1967). El 10 de diciembre de 1968 moría en Basilea, la ciudad que le había visto nacer.

Sorprende la amplitud de sus conocimientos: en su obra se reflejan abundantes datos de toda la historia de la teología, desde los Padres de la Iglesia a la teología escolástica (en especial Tomás de Aquino), así como de Lutero y Calvino y de la teología protestante ulterior, tanto de los teólogos *ortodoxos* (siglos XVI al XVIII) como de la teología liberal del XIX.

Señalemos la gran categoría literaria de la obra de Barth en su conjunto. Aunque a veces resulte farragosa su lectura por su prolijidad, su estilo literario suele ser de una gran belleza: en sus obras surgen con frecuencia metáforas deslumbrantes, símbolos dotados de gran expresividad y enormemente sugerentes. Sus escritos ocupan un puesto relevante no sólo en el ámbito de la teología actual sino también en el de la prosa literaria alemana del siglo XX. Un antiguo colega en los andares de la *teología dialéctica,* E. Brunner, le definió como un *poeta teológico.*

¿No constituye un símbolo el que el gran teólogo haya dejado sin concluir el capítulo de la escatología? En el prólogo del último tomo publicado[59], Barth habla de su Dogmática como un *opus imperfectum,* un torso inacabado; y recuerda a Tomás de Aquino que dejó sin acabar su *Suma Teológica* y a F. Schubert en su *Sinfonía incompleta.* Pero al final remite al lector al Misterio insondable de Dios –el Último que es también el Principio–, más para ser contemplado que para ser descrito. Esa hora de la verdad ha sonado para este valiente luchador, eminente teólogo, cristiano animoso y sincero. Cristo fue para él la meta de su búsqueda incesante. Sin duda es ahora su gloria y su descanso.

[57] Cf. H. KÜNG, «Karl Barth», o.c., 191-193.

[58] *Einführung in die evangelische Theologie* (Zürich 1962).

[59] Cf. KD IV/4,VII. Este volumen, dedicado al bautismo, rompe en parte la secuencia anterior de la *Dogmática.*

PRÓLOGOS

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

Pablo habló a sus contemporáneos como hijo de su tiempo. Pero *mucho más* importante que esta verdad es la otra: que él habla como profeta y apóstol del Reino de Dios a todos los hombres de todos los tiempos. Es preciso tener presentes las diferencias entre entonces y ahora, entre allí y aquí. Pero esa observación sólo puede tener un objetivo: conocer que esas diferencias *en nada* alteran la esencia de las cosas. El método histórico-crítico para estudiar la Biblia tiene su razón de ser: apunta a preparar el conocimiento, que nunca es superfluo. Pero si yo tuviera que elegir entre ese método y la antigua doctrina de la inspiración, optaría de plano por esta última: ella posee el derecho mayor, más profundo, *más importante,* porque apunta al trabajo del comprender mismo, sin el que todo preparativo carece de valor. Me alegra no tener que elegir entre ambos. Toda mi atención ha tendido a penetrar, *a través* de lo histórico, en el espíritu de la Biblia, que es el espíritu eterno. Lo que una vez fue importante lo es también hoy; y lo que hoy es grave y no pura casualidad y capricho conecta de forma inmediata con lo que otrora fue importante. Si nos comprendemos correctamente a nosotros mismos, nuestros interrogantes son las preguntas de Pablo; y las respuestas de Pablo, si su luz nos ilumina, deben ser nuestras respuestas.

Lo verdadero ha tiempo que fue hallado,
A nobles espíritus ha cohesionado
Lo antiguo verdadero — ¡Cógelo!

Comprender la historia es mantener un diálogo continuo, cada vez más honesto y penetrante, entre la sabiduría de ayer y la sabiduría de mañana, que es una y la misma. Recuerdo aquí con respeto y agradecimiento a mi padre, Profesor Fritz Barth, cuya vida entera fue una plasmación práctica de esta visión.

Sin duda, todas las épocas hambrientas y sedientas de justicia han considerado más natural situarse junto a Pablo sintiéndose comprometidas en el asunto que adoptar frente a él la postura distante y neutral del espectador. Es posible que estemos entrando en un tiempo de esas características. Si mi apreciación es correcta, entonces este libro puede prestar ya ahora un servicio, aunque limitado. Se percibirá en él que ha

sido escrito con la pasión de un descubridor. La potente voz de Pablo era nueva para mí; y si lo es para mí, también debería resultar nueva para otros muchos. Con todo, al finalizar este trabajo tengo la clara conciencia de que quedan aún muchas cosas por oír y por descubrir. Por eso, mi aportación no quiere ser más que un trabajo preliminar que pide a gritos la colaboración de otros. ¡Ojalá sean muchos los que se sientan llamados a seguir excavando en el mismo yacimiento! Pero si resultara vana mi esperanza jubilosa de que se preguntará de nuevo por el mensaje bíblico y de que él será objeto de estudio en común, entonces este libro dispone de tiempo, puede esperar. La *Carta a los romanos* misma sigue esperando también.

Safenwil, agosto de 1918.

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

οὐδὲ ἀνῆλθον εἰς Ἰεροσόλυμα
... ἀλλὰ ἀπῆλθον εἰς Ἀραβίαν
Gál 1,17

En el prólogo a la primera edición definí este libro como un «trabajo preliminar». Si se ha prestado tanta atención a esa advertencia como a la frase final del prólogo, que ha llegado a ser casi tristemente célebre («Este libro [...] puede esperar»), entonces huelga que me justifique hoy al presentar el libro en una redacción nueva, de la que podría decirse que no ha quedado piedra sobre piedra de la primera edición. Ésta ha prestado «ya ahora un servicio, aunque limitado», como entonces osé esperar, pero casi no podía esperarlo: el de hacer que prestaran atención a Pablo y a la Biblia en general algunos que antes no lo hacían. Por eso, puede desaparecer de la escena, con sus méritos y errores, aquella primera elaboración. He proseguido el trabajo iniciado y presento aquí el nuevo resultado provisional. He llevado a puntos más avanzados la posición conseguida entonces, la he instalado y consolidado de nuevo en ese último emplazamiento. Por eso ofrece una perspectiva del todo distinta. De la continuidad entre esto y aquello ha cuidado la unidad del objeto histórico y del asunto mismo, y ella la procurará también en los lectores si éstos aceptan el es-

fuerzo de colaborar igualmente en este segundo «trabajo preliminar». Porque trabajo preliminar, y nada más que eso, es también esta segunda edición. Esto, sin embargo, en modo alguno debe ser interpretado como promesa de una tercera redacción; y menos aún como el compromiso de ofrecer una obra definitiva. *Sólo* trabajo preliminar es toda obra humana; y un libro teológico, más que cualquier otra obra. Digo todo esto con la esperanza de que quienes han visto emerger en mi *Carta a los romanos* los horrores de una nueva ortodoxia no me hagan –desconociendo por completo el estado de la cuestión– el reproche opuesto de una movilidad excesiva.

El libro mismo deberá ofrecer información exhaustiva sobre la relación de esta segunda elaboración con la primera; y, a decir verdad, casi siempre de forma tácita. Me sorprende que la crítica llamada oficial no haya detectado la verdadera debilidad de la primera edición. Pero no tengo la más mínima intención de comunicar aquí a los lectores y, en especial, a los autores de reseñas lo que se podría y debería haber dicho de modo casi demoledor sobre aquélla [1]. Me limitaré a consignar que han sido, principalmente, cuatro los factores que han influido en el ulterior movimiento y en el adelantamiento del frente.

Primero, y sobre todo: la continuada dedicación a comprender a Pablo. Dada mi manera de trabajar, esa dedicación sólo pudo extenderse a algunos otros trozos de la literatura paulina, pero me ha aportado nueva luz para la *Carta a los romanos*.

Segundo: Overbeck. A su advertencia a todos los teólogos he aludido detalladamente, junto con Eduard Thurneysen, en otra parte. Comencé por aplicármela a mí mismo y sólo después la dirigí contra el adversario. Pero sobre el éxito o fracaso de la polémica que he intentado mantener en esta segunda versión con este hombre notable y muy piadoso sólo aceptaré juicios de aquellos que han demostrado haber visto el enigma objetivo (y en verdad no sólo biográfico-psicológico) formulado de una vez por todas por Overbeck y que se han esforzado para encontrar su solución. Por consiguiente, *no* admitiré juicios, por ejemplo, de Eberhard Vischer.

[1] Poco antes de concluir este prólogo me llega el artículo que Ph. Bachmann publicó en *Neue kirchl. Zeitschrift* (octubre 1921). Se formulan en él, con tono muy moderado, objeciones que debo considerar atinadas e importantes. El mencionado autor observará que también a mí me han ocupado ellas entre tanto.

Tercero: un conocimiento mejor acerca de la verdadera orientación de las ideas de Platón y de Kant gracias a los escritos de mi hermano Heinrich Barth; y una mayor atención a lo que se puede sacar de Kierkegaard y de Dostoievski para comprender el Nuevo Testamento. A este respecto me han resultado iluminadoras, sobre todo, las sugerencias de Eduard Thurneysen.

Cuarto: el seguimiento preciso de la acogida que tuvo mi primera edición. Me complace señalar que precisamente las reseñas más favorables que ella tuvo me resultaron más útiles para mi autocrítica que las otras, pues algunas loas me espantaron hasta el punto de que, acto seguido, no pude rehuir la necesidad imperiosa de exponer de otro modo el asunto y de llevar a cabo un enérgico cambio de posición. Todo ello para, al menos, dirigir enseguida a la pista recta las suposiciones de aquellos que no pueden menos de preguntar en todo lugar, sobre todo, por los *pormenores*. ¿Acaso en el mundo no tiene todo sus pormenores?

Más importantes son para mí algunas cosas básicas que afectan a lo que ambas ediciones tienen en común.

Este libro no quiere ser sino una pieza del diálogo de un teólogo con teólogos. Superflua del todo es la triunfal constatación de Jülicher y de Eberhard Vischer de que yo mismo soy un teólogo. Jamás he pretendido hacer otra cosa que *teología*. La cuestión es qué clase de teología. La opinión de que hoy importa sobre todo quitarse de encima la teología, pensar y, sobre todo, decir y escribir algo comprensible para todo el mundo, me parece histérica y disparatada. Yo me pregunto, más bien, si no sería más cuerdo que cuantos abogan por tal hablar y escribir dirigido al gran público, primero se pusieran más de acuerdo *entre ellos* acerca del *tema*.

Me permito rechazar la acusación, lanzada por Ragaz y los suyos, de que esto es una empresa concebida por una empedernida arrogancia teológica. El que considere que mi pregunta es de momento realmente ociosa, que siga su camino en paz. Los otros opinamos que la pregunta acerca del ¿qué? reviste verdadera relevancia precisamente en unos tiempos en que, al parecer, todo empuja a gritar en las calles. Por consiguiente, no tengo reparo alguno en decir que es sencilla y lealmente teología lo que aguarda aquí al lector. Si a pesar de esta advertencia se acercan al libro también no teólogos –y conozco a algunos que comprenderán mejor que muchos teólogos

lo que hay en él–, sentiré una gran alegría, pues pienso que su contenido atañe a toda persona porque su pregunta es la pregunta de todo hombre. Ahora bien: la consideración que ellos merecen no me daba derecho a simplificar más de lo debido el contenido. Éstos tendrán que permitirme algunas citas en lengua extranjera que perderían su pregnancia mediante la traducción. A veces también tendrán que perdonarme una jerga filosófico-teológica. Si no me equivoco mucho –y tengo que llevar la contraria aquí a Artur Bonus–, cuando más logramos el interés de los «laicos» nosotros los teólogos es cuando menos nos dirigimos de forma expresa e intencionada a ellos, sino que vivimos sencillamente para nuestra empresa, como hace todo artesano honrado.

Uno de los seguidores de Ragaz quiso fulminarme con el dicho del viejo Blumhardt: «¡La *sencillez* es la característica de lo divino!». Respondí diciendo que ni se me ocurre pensar que escribo o digo «lo divino». Que yo sepa, «lo divino» no está en libros. Si, al menos para los que no somos el anciano Blumhardt, la tarea consistiera en *preguntar* por lo divino, entonces la sencillez con la que uno comprende desde Dios la Biblia y algunas otras cosas, la sencillez con la que Dios mismo dice su palabra, está no al comienzo, sino al final de nuestros caminos. Ya hablaremos de la sencillez dentro de treinta años. Pero hoy debemos hablar de la verdad.

Para *nosotros* no es sencilla ni la carta de Pablo a los romanos ni la situación actual de la teología ni la situación de nuestro mundo ni la situación del hombre frente a Dios. El que en esta situación apueste por la verdad debe tener el coraje de *no* poder ser sencillo en un primer momento. La vida de los hombres es hoy difícil y complicada en todo orden de cosas. Si cabe hablar del agradecimiento de las gentes, lo que menos nos agradecerían ellas son las pseudo-sencilleces de poco aliento. Me pregunto si todo el griterío acerca de la «sencillez» significa algo más que el deseo, de suyo muy comprensible y compartido por la mayoría de los teólogos, de una verdad directa, no paradójica, no sólo digna de *fe*.

Pienso en lo que me sucede con un hombre tan serio y sin tacha como Wernle. Si yo digo «llana y sencillamente», por ejemplo: ¡Cristo ha resucitado!, entonces él, en nombre del hombre moderno herido en lo más sagrado, se lamenta de grandes dichos escatológicos y de violación de los graves, gravísimos problemas del pensamiento. Pero si me apresto a de-

cir lo mismo en el lenguaje del pensamiento, es decir, dialécticamente, entonces él se queja enseguida, en nombre del cristiano llano y sencillo, de la extravagancia, de lo ingenioso, de la dificultad de tal doctrina. ¿Qué debo responderle? ¿No es obvio que yo sólo podría dejarle contento si me decidiera a abandonar la quebrada línea de la fe y a decir aquello bien conocido, manejable, directo, no paradójico, que en el reino de la verdad, en el reino de lo *totalmente* infantil y de lo *totalmente* no infantil es lo tercero, lo excluido? Sin duda, bien que me gustaría poder hablar *sencillamente* de aquello de lo que se trata en la *Carta a los romanos*. Si viene alguien que pueda conseguirlo, por mí que venga cuanto antes. Yo no me aferro a mi libro ni a mi teología. Pero hasta ahora, entre los que hablan «sencillamente» sólo he encontrado a aquellos que, sencillamente, hablan de otra cosa distinta y que, por consiguiente, no pueden convertirme a su *sencillez*.

Paso a otra cuestión. Se me ha tildado de «enemigo declarado de la *crítica histórica*». En lugar de utilizar términos tan agrios, ¿no sería preferible ponderar serenamente de qué se trata? De hecho, tengo mis reservas no sólo acerca de los comentarios más recientes de la *Carta a los romanos,* sino también, por ejemplo, sobre los de Zahn y Kühl. Pero no les reprocho la crítica histórica, cuyo derecho y necesidad quiero reconocer expresamente una vez más, sino su quedarse en una explicación del texto a la que yo no puedo llamar explicación, sino tan sólo primer intento primitivo de una tal exposición. Les reprocho que se limiten a constatar «lo que hay ahí» echando mano para ello de la traducción y paráfrasis de los términos y grupos de palabras griegos a los correspondientes alemanes mediante comentarios filológico-arqueológicos de los resultados obtenidos así e inserten de forma más o menos plausible al individuo en un pragmatismo histórico-psicológico.

Jülicher y Lietzmann saben mejor que yo cuán inseguros se sienten los historiadores, en qué medida tan grande dependen de hipótesis a veces cuestionables, a la hora de afirmar «lo que está ahí». *Tampoco* es ciencia exacta este intento primitivo de ofrecer una explicación. En sentido estricto, una ciencia exacta de la *Carta a los romanos* debería circunscribirse a descifrar los manuscritos y a confeccionar una concordancia. Pero hacen bien los historiadores en no querer limitarse a eso. También los comentarios de Jülicher y de Lietzmann, por no ha-

blar de los «positivos», dan numerosas muestras de que los autores quieren ir más allá de ese intento primitivo y de que, además, desearían penetrar en la *comprensión* de Pablo, es decir, descubrir no sólo cómo se podría repetir de alguna manera en griego o en alemán lo que hay ahí, sino cómo se podría re-*pensar,* cuál podría ser, por ejemplo, *la intención.* Y *aquí,* no en el obvio uso de la crítica histórica con motivo del trabajo previo que hay que realizar, es donde comienza el disenso.

Mientras que sigo con atención y agradecimiento a los historiadores cuando se ocupan de ofrecer aquel intento primitivo de explicación, mientras que en el campo de la constatación de «lo que hay ahí» ni en sueños osaría otra cosa que no fuera ponerme a los pies de hombres tan eruditos como Jülicher, Lietzmann, Zahn, Kühl y sus predecesores Tholuck, Meyer, B. Weiss, Lipsius, y escucharlos atentamente, sin embargo me asombra una y otra vez la poquedad de sus aspiraciones cuando contemplo sus intentos de adentrarse en la *comprensión* y *explicación* propiamente dichas. Denomino comprensión y explicación propiamente dichas a aquella actividad que Lutero ejercitó con intuitiva seguridad en sus comentarios, que Calvino se fijó de forma sistemática como objetivo de su exégesis, y que, entre los modernos, han intentado con claridad, sobre todo, Hofmann, J. T. Beck, Godet y Schlatter. Por favor: cotéjese, por ejemplo, Jülicher con Calvino. Véase con qué energía procede este último, después de haberse cerciorado concienzudamente de «lo que hay ahí», a *re*pensar su texto, es decir, a intimar con él hasta que se torna *transparente* el muro que media entre el siglo I y el siglo XVI, hasta que Pablo *habla* allí y el hombre del siglo XVI *oye* aquí, hasta que el diálogo entre el documento y el lector se concentra en el *asunto* (¡que *no puede* ser distinto aquí y allí!).

En realidad, el que cree poder fulminar el método de Calvino con el manido latiguillo de la «coacción a la doctrina de la inspiración», no hace sino demostrar que él no ha *trabajado* aún realmente en *esa* dirección. En cambio, qué cerca permanece Jülicher (lo cito a modo de ejemplo) de los todavía no descifrados caracteres rúnicos del tenor literal; qué dispuesto se siente a presentar como singular opinión o doctrina de Pablo esta o aquella materia prima exegética apenas tocada por la reflexión investigadora del sentido; qué proclive se muestra a opinar que *ha* entendido y explicado ya del todo, aquí y allí, el sentido mediante unas pocas, y demasiado banales, cate-

gorías del pensamiento religioso propio (por ejemplo: sentimiento, vivencia, conciencia, convicción); pero cuán presto está también, si esto no tiene éxito inmediato, a salvarse del barco paulino lanzándose a un salvavidas y haciendo responsable del sentido del texto a la «personalidad» de Pablo, a la «vivencia de Damasco» –que, supuestamente, explica lo más increíble–, al judaísmo tardío, al helenismo, a la Antigüedad en general y a algunos otros semidioses.

Los exegetas de orientación «positiva» son a este respecto más dichosos que sus colegas «liberales», que la Ortodoxia más o menos poderosa o que cualquier otra convicción cristiana normada históricamente, a la que suelen retirarse y que, con todo, es un bote salvavidas algo más lujoso que la religión cultural-protestante de la conciencia. Pero, en el fondo, eso no significa sino que la falta de firme voluntad de comprender y de explicar está un poco mejor tapada en ellos.

Frente a todo eso, opino que aquel primer intento primitivo de descripción y cuanto forma parte de él debería constituir sólo el punto de partida para una elaboración *objetiva* del texto que habría que llevar a cabo con todas las palancas y herramientas rompedoras de un movimiento dialéctico tan inexorable como elástico. Los histórico-críticos deberían ser *más críticos* conmigo. Porque *comprender* «lo que hay *ahí*» no se logra mediante una *valoración* de las palabras y grupos de palabras del texto esparcida al azar o determinada por un casual punto de vista del exegeta, sino que sólo se puede conseguir mediante un sumergirse obsequioso y receptivo en la tensión interna de los conceptos ofrecidos con mayor o menor claridad por el texto.

Κρίνειν, cuando se aplica a un documento histórico, significa para mí medir todas las palabras y grupos de palabras contenidos en él con el asunto del que, si todo no engaña, parece que hablan; significa referir todas las respuestas dadas en el asunto a las preguntas que inequívocamente las han provocado, y referir todas estas preguntas a la única pregunta cardinal que contiene en sí todas las preguntas; significa interpretar todo aquello que ella dice a la luz de aquello que sólo se *puede* decir y que, por consiguiente, es lo único *que se dice* de hecho. A ser posible, debe quedar poco de aquellas abstracciones puramente históricas, puramente dadas, puramente casuales; a ser posible, hay que descubrir con amplitud la relación de las palabras con la Palabra en las palabras. Debo avanzar como

inteligente hasta el punto en el que casi me encuentro ya solo ante el enigma del *asunto,* y casi no estoy ya ante el enigma del *documento* como tal; hasta el punto en el que casi olvido que no soy yo el autor; hasta el punto en que lo he entendido casi tan bien que puedo dejarle hablar en mi nombre y yo mismo puedo hablar en su nombre.

Soy consciente de que estas frases me van a granjear de nuevo severas reprimendas, pero no puedo evitarlo. ¿A qué se llama, pues, «comprender» y «explicar» –me pregunto si Lietzmann, por ejemplo, se planteó en serio alguna vez esta pregunta–, si uno no toma las disposiciones necesarias para, al menos, esforzarse en la dirección que he apuntado (tampoco yo puedo hacer más que esforzarme), sino que, más bien, ve el triunfo de la verdadera ciencia en no hacer esfuerzo *alguno* en este sentido, al tiempo que despliega una diligencia tan llamativa en otra dirección, y se da por satisfecho con lo más mezquino? ¿O es que estos eruditos, a los que respeto verdaderamente como historiadores, no tienen ni idea de que hay un asunto, una pregunta cardinal, una palabra en las palabras? ¿No caen en la cuenta de que el futuro eclesiástico de sus discípulos les plantea en verdad una cuestión no sólo práctica, sino altamente objetiva?

Bien sé yo lo que significa tener que predicar año tras año, debiendo y queriendo comprender y explicar, pero sin poder hacerlo porque en la universidad no se nos había enseñado casi nada más que el famoso «profundo respeto a la historia», lo que, a pesar de la bella expresión, significa renunciar a todo serio y reverente comprender y explicar. ¿Opinan de verdad los historiadores que habrían cumplido con su obligación respecto de la sociedad humana por el hecho de conceder la palabra a Niebergall consignando el *Nihil obstat* en el quinto volumen?

¡Pues sí, señor! Las necesidades apremiantes constatadas en mi tarea de párroco me llevaron a tomar más en serio mi voluntad de comprender y explicar la Biblia. Pero, ¿se puede opinar de verdad en las filas de los gremiales estudiosos del Nuevo Testamento que eso es justamente el asunto de la «teología práctica», como ha vuelto a declarar contra mí Jülicher con la vieja e inaudita seguridad? Yo no soy un «pneumático», como él me apoda. Ni soy «enemigo declarado de la crítica histórica». Sé que el problema no es sencillo. Pero sólo cuando la parte contraria caiga en la cuenta de esto último, y, en

consecuencia, hable acerca de ello con un tono algo más contrito, podrá avistarse un entendimiento sobre las dificultades y peligros, que no se me escapan, de lo que *yo* llamo teología *crítica,* y sobre cómo obviarlos.

¿Qué quiero dar a entender cuando digo que la *dialéctica interna del asunto* y su conocimiento en la letra del texto son el factor decisivo de la comprensión y de la explicación? Se me dice (un crítico suizo lo ha escrito de modo especialmente tosco) que con ello se quiere indicar sólo mi «sistema». La sospecha de que aquí más que explicar se embrolla parece en verdad lo más obvio que cabe decir sobre la totalidad de mi intento. A eso debo señalar lo siguiente: si tengo un sistema, éste consiste en no perder de vista la significación negativa y positiva de lo que Kierkegaard llamó la «infinita diferencia cualitativa» que existe entre tiempo y eternidad. «Dios está en el cielo y tú en la tierra». La relación de *este* Dios con *este* hombre, la relación de *este* hombre con *este* Dios es para mí el tema de la Biblia y el compendio de la filosofía.

Los filósofos llaman a esta crisis el principio del conocer humano. La Biblia ve en este *via crucis* a Jesucristo. Cuando me acerco a un texto como la *Carta a los romanos* lo hago suponiendo provisionalmente que Pablo, al formar sus conceptos, tuvo presente la significación tan llana como inconmensurable de aquella relación, que la percibía al menos con tanta agudeza como yo cuando me esfuerzo en reflexionar con atención sobre sus conceptos; igual que otro exegeta se acerca al texto con ciertos presupuestos provisionales de naturaleza más pragmática, por ejemplo, con la hipótesis de que la *Carta a los romanos* fue escrita por Pablo en el siglo I.

Si tales suposiciones previas se confirman es algo que sólo puede ponerse de manifiesto –como sucede con todos los supuestos previos– en el acto; en este caso: en el estudio y examen precisos del texto versículo tras versículo. Como es natural, en esta confirmación sólo puede tratarse de una confirmación *relativa,* más o menos segura. Por supuesto que también mi suposición previa está sometida a esta regla. Cuando presupongo provisionalmente que Pablo habló de Jesucristo en la *Carta a los romanos* y no de cualquier otro, se trata en principio de una hipótesis tan buena o tan mala como cualquiera otra de las hipótesis provisionales de los historiadores. Sólo la exégesis puede decidir sobre si logro, y en qué medida, sostener hasta el final mi hipótesis. Si ésta es equivo-

cada, si Pablo habló en realidad no de la crisis permanente entre tiempo y eternidad sino de otra cosa distinta, entonces me llevaré a mí mismo al absurdo en el curso de su texto.

Si alguien me preguntara con qué razón me acerco a la *Carta a los romanos* precisamente con esa hipótesis, debería permitirme que le replique preguntándole si una persona seria puede abordar un texto que merece de antemano toda seriedad esgrimiendo otra hipótesis que no sea la de que Dios es Dios. Y si alguien persistiera en quejarse de hasta qué punto violento con esta hipótesis a Pablo, yo debería responderle que violentar a Pablo es hacer que éste, aparentando que se refiere a Jesucristo, hable en realidad de un caos verdaderamente antropomórfico de relatividades absolutas y de absoluteces relativas, precisamente del caos para el que él, en todas sus cartas, tiene sólo expresiones del aborrecimiento más furibundo.

Aunque no tengo la impresión de haber explicado todo de forma satisfactoria, sin embargo no he encontrado motivo alguno para distanciarme de mi hipótesis. Pablo sabe de Dios algo que por lo general nosotros no sabemos, pero que bien podríamos saber. Saber que Pablo sabe esto, eso es mi «sistema», mi «presuposición dogmática», mi «alejandrinismo» o como se le quiera llamar. He constatado que siguiendo esa línea es –incluso desde el punto de vista *histórico*-crítico– como se procede del modo relativamente mejor. Porque las modernas imágenes de Pablo ni siquiera *históricamente* resultan creíbles ya para mí y para algunos otros.

Las numerosas referencias a fenómenos y problemas contemporáneos tienen *sólo* el significado de comentarios. No ha sido mi intención decir esto o aquello acerca de la situación, sino entender y explicar la *Carta a los romanos*. Desde mi concepto básico de la interpretación no puedo entender cómo los paralelos contemporáneos que en otros comentarios son prácticamente todo hayan de ser más instructivos para ese objetivo que los acontecimientos de los que nosotros mismos somos testigos.

A esta posición mía frente al texto se la ha llamado *biblicismo*. Unos utilizan el término con matiz laudatorio; otros me lo espetan como censura. Puedo aceptar también esta comparación, que no es mía, a condición de que se me permita explicarla. «No hay en el pensamiento de Pablo ni un solo punto que le resultara incómodo [...] no sobra ni un solo resto con-

temporáneo por modesto que sea», escribe Wernle con una cierta acritud, y enumera a continuación todo lo que debería haber «sobrado» como «puntos incómodos» y «restos contemporáneos», a saber: el «menosprecio» paulino de la vida terrena de Jesús, Cristo como Hijo de Dios, la reconciliación mediante la sangre de Cristo, Cristo y Adán, la prueba escriturística paulina, el así llamado «sacramentalismo bautismal», la doble predestinación y la actitud de Pablo respecto de la autoridad civil.

¡Imaginen ustedes un comentario de la *Carta a los romanos* en el que «sobraran» estos pequeños ocho puntos inexplicados, es decir, explicados como «puntos incómodos» entre pámpanos de paralelos contemporáneos! ¿Qué pinta ahí el nombre «comentario»? Frente a ese cómodo abandonar lo incómodo, mi biblicismo consiste en que yo he reflexionado sobre estos «impulsos de la conciencia moderna» hasta que he creído descubrir en parte, precisamente en ellos, las intuiciones más eximias; mientras, en todo caso, he podido hablar de ellos explicando relativamente.

Hasta qué punto los he explicado correctamente sigue siendo un interrogante; para mí sigue habiendo en la *Carta a los romanos* pasajes difíciles de explicar. Podría ir incluso más lejos y conceder a Wernle que, en realidad, no me salen del todo las cuentas ni siquiera en un solo versículo, que yo (y conmigo el lector atento) detecto por doquier, de forma más o menos clara, en el trasfondo un «resto» no comprendido e inexplicable que aguarda a ser elaborado. Pero aguarda a ser *elaborado* no para que se le deje «de sobra»: que fragmentos históricos inexplicados deban ser de suyo los sellos de la verdadera investigación es algo que a mí, el llamado «biblicista» y «alejandrino», no me cabe en la cabeza. Por lo demás, no oculto que aplicaría mi método «biblicista», cuya fórmula dice sencillamente ¡Recuerda!, a Lao-Tse o a Goethe si fuera mi cometido explicar a Lao-Tse o a Goethe, y que, por otra parte, en algunos otros escritos bíblicos tendría cierta dificultad para utilizarlo. En último término, todo el biblicismo que se me puede achacar consiste en que tengo el prejuicio de que la Biblia es un libro bueno y que merece la pena si se toman sus ideas al menos tan en serio como las de uno mismo.

En lo que atañe al *contenido* de mi presente comentario de la *Carta a los romanos,* confieso que ahora como hace tres años me importa más el evangelio *real* que el llamado evangelio *en-*

tero, pues no veo otro camino para llegar al evangelio entero que el de captar el evangelio real, que a nadie se ha mostrado aún desde todas las vertientes a la vez. Tengo por poco edificante el habitual y ocioso hablar y escribir del evangelio entero, que abarca armónicamente fe, amor y esperanza, cielo, tierra e infierno en una bella proporción. No acuso a nadie de querer decir en el nombre del cristianismo algo distinto a lo que está dicho aquí. A lo sumo le preguntaría cómo pasa de largo con ello ante lo que se ha dicho aquí. El paulinismo ha bordeado siempre la herejía y uno no puede sino asombrarse de cuán inocuos y faltos de mordiente son la mayoría de los comentarios de la *Carta a los romanos* y otros libros sobre Pablo. ¿A qué se debe? Probablemente a que se han tratado en ellos los «puntos incómodos» siguiendo la receta de Wernle.

Adelantándome a Wernle, desearía exhortar a los hijos teológicos, me refiero a los estudiantes, a que lean el libro con mucha cautela, no con excesiva celeridad, y cotejando mi proceder con el texto griego y con otros comentarios. Y, ¡por favor!, a poder ser sin «entusiasmos»: hay que realizar aquí un trabajo serio y crítico en sentido pregnante. K. Müller-Erlangen ha dicho con razón que el libro podría ejercer una influencia fatal en espíritus inmaduros. Quien desee acusarme por ello tenga a bien ponderar si al querer marginar lo peligroso del cristianismo no se ha puesto debajo del celemín también su luz, si Spengler no tiene razón cuando dice que estamos a punto de entrar en una «Edad de Hierro», y si en este caso hay que evitar que también la teología y los teólogos lleguen a percibir eso en ellos mismos.

Cuando me encontraba en medio del trabajo apareció el libro de Harnack sobre Marción. Quien lo conozca y hojee mi libro sabrá enseguida por qué tengo que mencionarlo. Ciertos paralelismos flagrantes llegaron a desconcertarme también a mí cuando leí las primeras recensiones de esa obra. Pero desearía pedir que se mire con atención aquí y allí y que no se me alabe o censure precipitadamente como marcionita. No hay coincidencia precisamente en los puntos decisivos. Claro que ya antes de que apareciera el libro de Harnack, Jülicher me relacionó con Marción, Harnack mismo con Thomas Münzer, y Walter Koehler, si no me equivoco, con Kaspar Schwenkfeld. Tal vez cabría preguntar, con este motivo, si los historiadores teológicos deberían dejarse llevar de su predilección por repartir antiguos y antiquísimos gorros de hereje antes de ha-

berse puesto más de acuerdo entre sí. Se me permitirá, como afectado en esta ocasión, que me admire de cuán distintas han sido las nominaciones de los tres investigadores.

Añadiré una palabra sobre un detalle. A la traducción de πίστις «*fidelidad de Dios*» se le ha dado una importancia que, al menos para mí, no tenía. Jülicher llegó incluso a pensar que por causa de esa traducción he sentido aquella «pasión de descubridor» de la que hablaba con cierto romanticismo mi primer prólogo. Ante todo, hay que confesar que Rudolf Liechtenhan es el padre intelectual de esta innovación. Mediante carta llamó él mi atención sobre la posibilidad de esta traducción y, entre tanto, ha abogado también públicamente por ella. En atención a la protesta generalizada, he limitado algo el número de pasajes en los que prefiero esa traducción (sus adversarios encontrarán aún un buen número en el capítulo tercero). Por lo demás, puedo enfatizar que con ella tan sólo pretendo aludir a la irisación del concepto, cosa que con la usual traducción por «fe» se logra tan poco como si yo generalizara de forma pedante la ocasional «fidelidad». Difícilmente se me podrá o querrá negar que el concepto irisa de hecho si se tiene en cuenta Rom 3,3, la conocida variante de Hab 2,4 (LXX), así como la situación análoga en los términos parientes ἀγάπη, γῶσις, ἐλπίς, χάρις, δικαιδοσύνη, εἰρήνη y otros.

En esta ocasión, por diversos motivos, he omitido añadir una *nota de literatura*. Hay que puntualizar que el *Comentario de la Carta a los romanos,* de C. H. Rieger (1726-1791), al que hicimos referencia en la primera edición, en sus «Consideraciones sobre el NT 1828» coincide al pie de la letra –a partir del capítulo tercero– con el comentario de Fr. Chr. Steinhofer (1706-1761) editado en 1851. En todo caso no hay que imputar el plagio al honorable Rieger. Es posible que un especialista de Württemberg esté en condiciones de arrojar luz sobre este oscuro asunto.

Sobre las *notas de crítica textual,* que Jülicher, en su celo por desterrarme a las suaves praderas de la teología práctica, desea que desaparezcan por completo, hay que decir que las he empleado allí donde creí tener que desviarme del texto de Nestle, al que presupongo en las manos de la mayoría de los lectores teólogos. Pienso que jamás me he inmiscuido en cosas cuyo dominio se me escapa. Aunque me mantengo siempre abierto a que se me corrija, sin embargo no he podido omitir

del todo una breve fundamentación de por qué leo de otra manera en pasajes que, en parte, no carecen de importancia.

Si en mis manos estuviera, advertiría encarecidamente a ciertos escritores de reseñas que esta vez es aún más peligroso que en la primera ocasión escribir con precipitación y rotundidad algo encantador o desabrido sobre el libro. Les aconsejaría que ponderaran qué significa responder aquí con un sí *o* un no, pero *qué* significa también responder aquí con una mezcla amable de sí *y* no. Mas no está en mi mano gritarles esto de forma que tengan que oírlo.

Me resta agradecer a mis amigos Eduard Thurneysen, de San Gall, Rudolf Pestalozzi, de Zurich, y Georg Merz, de Munich, su colaboración fiel en el trabajo de corrección. El primero de ellos cargó además con la lectura del manuscrito cuando estaba a punto de salir a la luz, hizo un peritaje y se labró de modo desinteresado un oculto monumento insertando numerosos corolarios explicativos y corroboradores que he acogido sin cambio alguno en la mayoría de los casos. Ningún especialista será capaz de detectar dónde, en el trabajo en común confirmado también aquí, terminan las ideas de uno y comienzan las del otro.

El último retoque de esta segunda edición del comentario a la *Carta de los romanos* coincide cronológicamente con mi despedida de la comunidad de Safenwil. Con frecuencia, los miembros de mi comunidad han tenido a su párroco, durante los últimos años, sólo en su gabinete de trabajo, y han tenido algún que otro problemilla con él relacionado estrechamente con su estudio de la *Carta a los romanos*. La tolerancia, bastante comprensiva al menos en parte, con la que ellos han soportado esa situación merece que les exprese aquí también a ellos mi agradecimiento. A ninguno de los amigos de este libro que sea párroco le resultará sencillo ponérselo fácil ni a sí mismo ni a su comunidad.

Cuando yo mismo he recorrido ya un largo camino y tengo ante mí otro no más corto, siento la necesidad y la alegría de saludar a todos esos amigos, a los conocidos y a los desconocidos, a los antiguos y a los nuevos, a los suizos y a los alemanes hermanados en la aflicción de sus caminos, todos ellos tan diversos.

Safenwil, septiembre de 1921.

PRÓLOGO A LA TERCERA EDICIÓN

La tercera edición es una reimpresión de la segunda, sin cambio alguno en lo esencial. Cabe temer o esperar que un día pueda presentarse la necesidad de decirlo todo, una vez más, de modo completamente nuevo. En efecto, vivimos hoy metidos en una aceleración notable. ¿Quién osaría decir si esto es un signo de desmoronamiento o señal de que nos encaminamos hacia grandes decisiones de orden inmaterial? Sin duda, la situación se desplaza día a día, el diálogo continúa, uno enseña y es enseñado, uno dice algo y observa que eso encuentra un eco tan vivo que prefiere no repetirlo otra vez para que, a causa de un eco sonoro, no resulte de ahí lo contrario; una nueva contradicción útil entra en liza y exige, junto a un nuevo aplauso peligroso, ser tenida debidamente en cuenta.

«Nadie puede bañarse dos veces en el mismo río porque él se desparrama y se agrupa de nuevo, fluye y refluye». ¿Cómo podría permanecer rígida a la larga una empresa tan viva y responsable como es un comentario de la *Carta a los romanos?* Con todo, de momento no siento la necesidad mencionada. Por consiguiente, me limito a confirmar, en cuanto al contenido, lo que publiqué hace un año. He querido que se reprodujera el prólogo a la segunda edición porque es indispensable para comprender *este* libro, a pesar de que en especial la polémica contenida allí no es una de las cosas en cuya repetición esté yo muy interesado.

Lo más llamativo que le ha ocurrido al libro desde entonces es, sin duda, el haber sido saludado amistosamente, en lo esencial, por Bultmann y el haber sido rechazado con similar amabilidad por Schlatter en lo esencial. Acepto lo primero como confirmación gozosa de que no era necesaria la acusación de persecución diocleciana de la teología histórico-crítica con la que el libro fue recibido al principio. Y admito lo segundo como refrendo de que he seguido mi propio camino también frente a la teología positiva, a la que, por mi origen, siento más próxima y pariente. De los reparos y deseos expuestos por Bultmann y Schlatter, como también por Kolfhaus, he tomado nota atenta y agradecida.

Porque afecta a lo metodológico, sí quiero comentar con brevedad un punto para completar lo dicho en el segundo prólogo sobre «crítica histórica», «dialéctica del asunto» y

«biblicismo». Bultmann ha objetado que, a su juicio, yo soy demasiado poco radical. Según él, la crítica desde el asunto, de la que se hablaba allí, tendría que dirigirse también contra ciertas exposiciones de Pablo mismo, pues, en su opinión, tampoco Pablo habla siempre «desde el asunto». «Hablan en él también otros espíritus que no son el *pneuma Christou*». Por supuesto que no deseo discutir con Bultmann sobre quién de nosotros dos es más radical, pero, en realidad, tengo que ir un poco más lejos que él y decir: lo que toma la *palabra* en la *Carta a los romanos* son única y exclusivamente los «otros», los «espíritus» judíos, cristiano-vulgares, helenistas y otros citados por él. O ¿a qué pasaje se podría apuntar con el dedo y afirmar que *ahí* habla precisamente el *pneuma Christou?* O a la inversa: ¿Es el espíritu de Cristo un espíritu al que se puede presentar como competidor *junto a otros* espíritus?

Concluyo, pues, diciendo que en ningún caso puede tratarse de servirse del espíritu de Cristo contra los «otros espíritus» de modo que en el nombre de aquél se alaben algunos pasajes y se devalúen otros donde Pablo no habla «desde el asunto». Por el contrario, se trata de ver y de poner en claro cómo el «espíritu de Cristo» es la crisis en la que se encuentra *todo. Todo* es *litera,* voz de los «otros» espíritus. ¿Cabe, y hasta dónde, entender *todo,* por ejemplo, también en el contexto del «asunto», como voz del *spiritus (Christi)?* Ésa es la pregunta con la que hay que estudiar la litera. El exegeta se encuentra frente a la alternativa de si, sabiendo personalmente de qué se trata, quiere entablar una relación de *fidelidad* con su autor, leerlo con la hipótesis de que también él, con mayor o menor claridad, supo hasta la última palabra (porque ¿dónde habría que trazar la frontera?, con todo ¿no descubriendo relaciones históricas de dependencia?) de qué se trata. Entonces, él escribirá su comentario no *sobre* Pablo, sino, aun suspirando a veces y sacudiendo la cabeza, *con* Pablo; de la mejor forma posible, hasta la última palabra.

Cierto que la medida del espíritu «de Cristo» que él percibe ahí y que puede poner de relieve en su propia interpretación no será igual de grande en todo lugar, sino un «más o menos». Pero él se siente responsable en este asunto. Jamás se deja desconcertar del todo por la voz de los «otros» espíritus que a veces quieren hacer casi inaudible la dominante del «espíritu de Cristo». Siempre busca la carencia de comprensión primero en sí mismo y no en Pablo. Le persigue el afán de ver

y de mostrar hasta qué punto, paradójicamente, todo lo disperso está, sin embargo, en el contexto del único asunto, hasta qué punto todos los «otros» espíritus son, sin embargo, útiles de alguna manera al *pneuma Christou*. Naturalmente, el exegeta puede también *no* abordar a Pablo con esa hipótesis, negarle aquella confianza. Tal vez no sepa o, al menos, no vea con suficiente claridad de qué podría tratarse en un escrito de las características de la *Carta a los romanos*. O tal vez dude de la tarea de percibir la voz de aquel saber en el coro de los «otros» espíritus que le resuena desde todos los renglones de su texto. En tal caso, él escribirá su comentario *sobre* Pablo; *con* Pablo escribirá a lo sumo de forma esporádica, cuando Pablo diga casualmente algo que le ilumina también a él.

La medida del espíritu de Cristo en Pablo, si ese tal quiere describir lo que resulta iluminador para él, se presentará según el esquema «medio - medio». Él está como espectador irresponsable *junto* al conglomerado de espíritu y espíritus que para él es sinónimo de texto. Desconoce aquella intranquilidad acerca del sentido del texto porque, aun en el supuesto de que avance un trecho con él, sin embargo en modo alguno está decidido a seguirle hasta el final con todas las consecuencias. Niego la posibilidad de que alguien pueda hacer justicia a un escritor, de que pueda hacer hablar de nuevo, realmente, a un escritor si no se atreve a asumir aquella hipótesis, si no osa entablar aquella relación de fidelidad con él. En mi opinión, el hablar *sobre* alguien está condenado irremisiblemente a *dar palos de ciego* y a echar más tierra sobre su tumba. Entiendo que en la desesperación *haya que* pisar una y otra vez ese camino.

En realidad existen suficientes fenómenos que parecen permitirnos sólo un hablar *sobre* ellos, y uno sigue preguntándose si lo enigmático de su condición de enigma hay que buscarlo más en el lado de ellos o más en el nuestro, en el de los contemplantes. Pero lo que no puedo comprender es la invitación que me hace Bultmann a *mezclar* fuego y agua, a pensar y escribir *con* Pablo, primero *en* toda la lengua extranjera de su mundo conceptual judeo-vulgar-cristiano-helenista para, a continuación, de forma súbita, cuando ello me resulte, por ejemplo, demasiado abigarrado –como si me sucediera algo *especialmente* extraño, donde *todo* es extraño–, hablar «de forma crítica» *sobre* Pablo y *contra* Pablo. ¿Acaso no ve también Bultmann que esto es imposible incluso desde el punto de vis-

ta de la pureza estilística, que esto, desde mi punto de vista, sería una aberración del gusto, recaer en el método de los «restos contemporáneos» y de los «puntos incómodos»?

Apunta él que a este respecto tiene que haber en mí, en el trasfondo, un «dogma moderno de la inspiración». Respondo a eso diciendo que desde mi primera edición jamás he negado que haya una cierta analogía entre mi proceder y la antigua doctrina de la inspiración verbal (también Schlatter la ha constatado con desaprobación). Esta doctrina, en la forma en que Calvino la practicó, me parece al menos muy ingeniosa y digna de mención. Creo haber mostrado ya en qué medida la hago mía. No alcanzo a ver que para llegar al *espíritu* de un escrito (¡cualquiera!) haya otro camino que el que discurre por el centro de la espera hipotética de que su espíritu habla a nuestro espíritu precisamente a través de la letra. La inevitable crítica de la letra mediante el espíritu en modo alguno desaparece con ello. Al contrario: precisamente presuponiendo aquella relación de fidelidad con el texto surge de manera espontánea la necesidad de alargar o acortar tácita o expresamente las líneas trazadas en la palabra de un texto concreto, ya que quedarse parado en el *tenor* literal significaría reprimir de modo manifiesto aquello que *desearía* y *debe* hablar.

Calvino ejerció de forma magistral *este* tipo de crítica, sin descuidar el orden que, naturalmente, hay que observar en ello. Como el lector atento percibirá enseguida, tampoco yo me he sustraído a la necesidad de *este* tipo de crítica, espero que sin haber sucumbido de modo demasiado brutal al evidente peligro que hay en ello. Pero no he tenido la intención de dirigir ese tipo de crítica contra Pablo, y no pienso cambiar de modo de proceder. El *pneuma Christou* no es una plataforma fija en la que uno pueda situarse para, desde ahí, reprender como a un escolar a Pablo o a quien fuere. Bástenos con situarnos junto a Pablo, no abandonados del todo por él, aprendiendo-enseñando, a pesar de los «otros» espíritus; dispuestos a captar de modo espiritual lo pensado espiritualmente, y dispuestos a reconocer que también nuestra propia voz, con la que transmitimos lo percibido, es ante todo y sobre todo la voz de «otros» espíritus. Sobre la relatividad de todas las palabras humanas, incluidas las de Pablo, comparto la opinión de Bultmann y de todos los expertos.

Pero, ¿qué significa relatividad? ¿Condición de *discutible?* Sin duda. Pero ¿cómo demostrarla mejor, si fuere necesario,

que esforzándome con todas mis fuerzas en poner de relieve su *condición* de discutible? ¿Acaso mi libro no ha ayudado a más de un lector a ver con claridad lo problemático del paulinismo? Nada tengo que objetar en contra. Sin duda, debemos aprender a ver *más allá* de Pablo. Pero sólo lo conseguiremos entablando aquella relación de fidelidad y esforzándonos con seriedad rotunda en ver *dentro* de él.

En cuanto al contenido propiamente dicho de mi segundo comentario de la *Carta a los romanos,* desearía adjuntar al libro la siguiente nota introductoria tomada del comentario que Calvino hizo de Heb 11,1: «La apariencia de una contradicción acompaña siempre a la gracia. La fe es fundamentación, es decir, soporte y posesión donde podemos posar nuestro pie. Pero posesión ¿de qué cosas? De no existentes que, muy lejanas, parecen estar bajo nuestros pies y que, más bien, sobrepasan la capacidad mental de nuestro espíritu.

Otro tanto sucede cuando se dice que la fe es una prueba de las cosas que no se dejan ver. Porque prueba significa documentación de las cosas poniéndolas de manifiesto, y sólo puede extenderse a lo accesible a nuestros sentidos. Así, ambas afirmaciones luchan aparentemente entre sí, pero se compaginan de la mejor manera cuando se trata de la fe. El espíritu de Dios nos manifiesta precisamente cosas ocultas a cuyo conocimiento no pueden acceder nuestros sentidos. Él nos promete vida eterna; a nosotros, los muertos. Él nos habla de la resurrección bienaventurada; a nosotros, que estamos rodeados por la corrupción. Se nos llama justos, y en nosotros habita el pecado. Oímos que somos bienaventurados, y entre tanto la miseria más espantosa nos oprime. Se nos promete sobreabundancia de todo bien, y somos ricos sólo en hambre y sed. Exclama Dios que estará de inmediato con nosotros, pero parece sordo a todos nuestros gritos. ¿Qué sería de nosotros si no fuéramos *fuertes* en la *esperanza,* si nuestro corazón, atravesando la oscuridad, recorriendo el camino iluminado por la palabra y por el espíritu de Dios, no se dirigiera raudo hacia una meta situada más allá del mundo?».

También en esta ocasión tengo que expresar mi agradecimiento por la ayuda recibida: Georg Merz se ha encargado de las correcciones y ha confeccionado los Índices; Lukas Christ, en Pratteln, ha contraído grandes méritos llevando a cabo en numerosos pasajes la necesaria corrección estilística.

Gotinga, julio de 1922.

PRÓLOGO A LA CUARTA EDICIÓN

Desde la edición precedente no he dejado de reflexionar sobre lo mucho que, en virtud del ulterior trabajo ajeno y del común, habría que aclarar, reordenar y decir de otra manera. Pero no quiero empezar a poner remiendos. Y para llevar a cabo una remodelación en la cabeza y en los miembros, como la que pude realizar en 1920, no dispondré de tiempo en un futuro bastante largo. Además, no veo aún el punto de mira incuestionable desde el que habría que mejorar de modo decisivo el asunto. Sí es seguro que cuando dé con ese punto de mira encontraré también el tiempo necesario para hacer todo el trabajo. De momento, el libro tiene que salir de nuevo tal como es. Los lectores a los que esto atañe no cejarán en practicar en la lectura las necesarias reservas y ampliaciones guiándose por el debate teológico en curso, en la medida en que éste toca desde una proximidad mayor o menor los problemas de la *Carta a los romanos*.

De la historia externa del libro hay que mencionar que Jülicher, en una segunda recensión, diciendo su «última palabra», lo ha estigmatizado declarando que dimana «del orgullo desmesurado de un pneumático», mientras que el órgano de las *Gereformeerden* holandesas –extrañado por todas las «cosas negativas» en él contenidas– ha puesto en guardia contra él. Me han dado más que pensar varias opiniones del campo de la teología *católica* en las que, en parte, he encontrado una comprensión objetiva del asunto aquí tratado y, sobre todo, un nivel de discusión teológica que no podría reconocer en muchos de mis respetados críticos situados a este lado del gran foso (que separa al protestantismo del catolicismo). ¿Cómo habría que interpretar en ciertos principios comunes este encuentro inesperado para mí? Erich Przywara, S.J., constata en nuestra «escuela» (!), al contrario que en la de Otto Heilerschen, «un auténtico renacimiento del protestantismo», el «soplo ardiente de la antigua pasión de los reformadores». Joseph Engert, por el contrario, opina y demuestra que el contenido de mi *Carta a los romanos* puede ser expresado en todos sus puntos principales (¡salvo la doctrina sobre la Iglesia, desarrollada en c. 9-11!) tan bien, pero con más claridad y sencillez, en las frases de Tomás de Aquino, del Tridentino y del Catecismo romano. Como se ve, entre ambas posiciones hay

alguna diferencia. Quizás también los señores interlocutores católicos tengan que ponerse primero de acuerdo entre ellos sobre cómo quieren tratarnos en realidad. Entonces les daremos una respuesta más amplia. De momento, sin embargo, confieso abiertamente que la aquí emergida posibilidad de un diálogo con los teólogos de la vieja Iglesia no sólo sobre la historia, sino sobre cuestiones concretas, me parece un signo bueno y prometedor para *ambas* partes. El que, como «nosotros» desearíamos, se acerca a la teología *reformadora,* tampoco deberá avergonzarse –ni se abochorna– de acercarse al *presupuesto* de aquélla, de acercarse a la teología *medieval* (aborreciendo profundamente todos los diletantismos mistificadores, anglicanos y «católico-evangélicos»).

Gotinga, febrero de 1924.

PRÓLOGO A LA QUINTA EDICIÓN

El continuado «éxito» literario y temático de este libro me preocupa como autor. Puede esta obra ser útil al lector sólo si comparto con él mis reflexiones. Yo me veo en medio de dos preguntas:

Cuando hice este trabajo, ¿me extralimité al decir lo que ansiaban escuchar las gentes, lo que se palpaba en el ambiente después de la Gran Guerra, sobre todo en Alemania, lo que a los singulares «arjontes de este eón» les resultaba agradable y bienvenido? ¿Me extralimité hasta el punto de tener que ser castigado con pasar a estar de moda en ambientes bastante amplios, hasta el punto de tener que ser castigado con la existencia de «barthianos» en toda regla (como hubo «ritschlianos» en tiempos de Bismarck), hasta el punto de que cada una de las palabras dichas en este libro sobre las humanas, a veces excesivamente humanas, formaciones de ampollas, en especial de tipo religioso, sobre sus causas, naturaleza y repercusiones, parezca dirigirse directamente contra mí mismo?

Cuando escribí el libro tuve la impresión de nadar *contra* corriente, de aldabear en puertas *cerradas,* de no complacer a nadie o sólo *a los menos* con mi discurso. ¿Me engañé en tal apreciación? ¿Quién conoce a sus contemporáneos, quién se conoce del todo a sí mismo? ¿Quién sabe en qué medida mue-

ve y es movido? ¿No debe desconcertarme ver *qué* libros teológicos han causado una impresión similar en la misma época? ¿Me he engañado sobre el mundo y sobre mí mismo hasta el punto de que como mal teólogo me he convertido *nolens volens* en esclavo del público? ¿Se engaña también el lector que juzga que algo tiene valor permanente cuando, en realidad, no pasa de ser flor de un día? ¿Se engaña cuando tiene por pensamiento de Pablo, de Lutero o de Calvino algo que es tan sólo un absurdo proveniente de Nietzsche, de Kierkegaard o de Cohen? Si tal engaño se ha producido, ¿qué me queda sino reconocer la sentencia a la que he sido condenado en forma de «éxito» consciente? ¿Por qué no cabe suponer que tal engaño se haya producido? Pero si el engaño no se ha dado, seguro que ello no es mérito mío ni de mi libro.

Se me tildó de arrogante cuando dije en el prólogo a la primera edición que este libro podía esperar. Si tal afirmación fue hija de la arrogancia, tal vez se vengue ella ahora haciendo que el libro, a diferencia de otros muchos libros mejores, *no* necesite esperar, sino que con otro –lo que también es fatuo– encuentre el aplauso con el que se pronunció su sentencia. ¿Es toda carne como heno que suele resultar en la tierra aún más visible en forma de éxitos sospechosos que en forma de correspondientes fracasos? Ésa es mi primera pregunta, y deseaba que precisamente mis lectores *favorables* se sintieran, conmigo, afectados por ella y tuvieran a bien compartir su peso. Para que no se extrañen mucho más que yo cuando un día se añada con claridad también aquí: el heno se ha agostado y la flor ha caído.

La segunda pregunta es aún más grave. Podría darse también que todas las objeciones formulables en el sentido de esa primera pregunta tuvieran razón, pero que, sin embargo, no obstante la fatuidad y el absurdo mundanos, en virtud de la *justificatio forensis,* con lo visto y dicho en este libro (por cierto, visto y dicho también por otros de forma simultánea, independiente y distinta de la mía) se hubiera resaltado algo que la teología y la Iglesia de nuestro tiempo *han tenido* que oír y tomar como orientación, tal como ha sucedido de hecho en buena medida. Pero *entonces,* ¿cuál es mi situación ahí? ¿Y cuál la del lector *favorable?* ¿Qué debo decir si en este terreno ha salido a la luz, tal vez sin mí y contra mí, algo verdadero, recto, necesario, de cuya continuación, profundización y realización, yo, como uno de los que han tocado la trompeta en el instan-

te decisivo, soy tan responsable como parece exigírmelo (lo digo con espanto) la situación creada?

A este respecto sólo puedo decir que, cuando en la lejana paz de mi casa parroquial de Aargau escribía el libro, tuve la sensación, conocida probablemente por todo autor diligente, de aportar algo atinado e importante, pero no se me pasó por la mente pensar que el asunto llegaría tan lejos, que el apóstol Pablo tal como yo creía oírle despertaría tal eco, que con este libro daría yo a tantas personas serias el derecho a ponerme en aprieto preguntando acerca de ulteriores conexiones, consecuencias y aplicaciones o también, simplemente, acerca de repeticiones expresas de lo sacado a la luz aquí. ¡Como si yo fuera el hombre adecuado! El almirante Tirpitz escribe en sus memorias que es fácil izar una bandera, pero que es difícil arriarla con honor. Añado yo: y todavía más difícil mantenerla izada con honor. Y éste es mi caso.

En numerosas ocasiones me he dicho a mí mismo: ¡Ojalá *no* hubiera escrito este libro! Emergía en mí esa exclamación cada vez que tenía presente qué pasos ulteriores debía dar puesto que lo había escrito. En especial, porque ese libro me llevó de la noche a la mañana, con equipaje ligero, al cargo, de tanta responsabilidad, de docente universitario, donde cada día invita a continuar la labranza iniciada, pero donde cada día recuerda con similar precisión cuán difícil es cultivar en el campo de la doctrina cristiana lo «*nuevo*» sumamente necesario. Si es lícito interpretar el «éxito» de mi *Carta a los romanos* también desde este lado más favorable, el libro, a pesar de cuanto se ha dicho en su contra con razón, es señal de que se ha abierto una brecha, aunque sea modesta, en el muro de la necesidad interna y externa del protestantismo moderno. ¡Cuán vergonzoso y oprimente resulta para mí *y* para mi lector, sobre todo si es favorable, comprensivo, compañero de camino, decir y hacer golpe a golpe lo que ahora –caso de que no haya sido todo una fatamorgana– habría que decir y hacer para estar a la altura de la necesidad y de la esperanza de la Iglesia! Acabo de leer los siguientes versos atinados que un párroco de Hesse, al que no conozco personalmente, me habría dedicado (publicados en *Kirche und Welt,* enero de 1926):

> Dios necesita *hombres,* no gente
> con la huera frase de humanidad.
> Perros necesita que olfateen en el hoy
> con su sensible olfato de perro

y que ahí lo eterno detecten
por profundo que sea el escondite,
y luego permanecer, mover, guiar
en la pista hasta la mañana.

¡Sí, Dios necesita...! Yo querría ser un *Domini canis* de esas características. Y querría ganar para esa orden a todos mis lectores. No podría imaginar una recensión de mi libro más comprensiva que ésta. ¡Pero tampoco más crítica! Porque ¿quién puede añadir un centímetro a su estatura corporal? De ese modo, el «éxito», aun interpretado desde ese lado, sería de hecho un tribunal en el que estamos.

Habrá que tener presentes ambas interpretaciones del hecho problemático. Deseo que mi lector sensato y de buena voluntad (a los otros y de los otros no quiero hablar en esta ocasión) sienta conmigo la fortaleza y la bondad que nos mueven a pensar que tenemos un Señor. Algún equivalente de la amenaza y tribulación concreta en la que se vivía en el siglo XVI como cristiano protestante y teólogo de su fe (siempre un poco bajo el patíbulo) será inevitable también para aquellos que en el siglo XX no desean avergonzarse de ser la Iglesia *militante*. Por mi parte, me basta con recordar la dialéctica del término «éxito» para tomar conciencia inmediata de *algo* de esa equivalencia.

Esto es lo que he querido consignar esta vez en el prólogo del libro.

Münster (Westfalia), febrero de 1926.

PRÓLOGO A LA SEXTA EDICIÓN

Los más de dos años y medio transcurridos desde que se publicó la quinta edición han aumentado también, de forma notable, una cierta distancia mía respecto de este libro. No en el sentido de que hoy tendría que decir algo temáticamente distinto en la interpretación de Pablo y de la Sagrada Escritura. Del impulso temático decisivo que se dio en este libro debo confesarme partidario también hoy. Hasta que no se reconozca que ese impulso tiene que darse necesariamente, que, por tanto, carece de sentido la oposición a él, o hasta que no

se me convenza de que no tenía motivo para dar ese impulso, deberé seguir procurándolo. Así pues, permanezca visible en este libro también en la forma primitiva en la que otrora fue impulso para mí mismo.

Pero no querría dejar pasar la oportunidad sin confesar de modo expreso que, si tuviera que escribir hoy *este* libro, debería decir lo mismo pero expresándolo de modo distinto, pues, entre tanto, he aprendido que el lenguaje de Pablo es mucho más variado, pero, al mismo tiempo, mucho más monótono que el que yo le hice hablar. Muchas cosas requerirían una dicción más breve; otras muchas pedirían mayor detalle; habría que decir otras muchas con más cautela y circunspección, pero también otras muchas con mayor decisión y claridad. Convendría podar muchos adornos debidos a la situación personal y general de entonces. Y habría que poner de manifiesto conexiones que yo no había percibido aún entonces. Por tanto, el lector de hoy deberá tener en cuenta que yo, desde que escribí el libro, tengo siete años más y que, entre tanto, todos nosotros hemos corregido nuestros apuntes.

La publicación de mi esbozo de dogmática, iniciada después de que saliera a la calle la quinta edición de este libro, significa una descarga para él en cuanto que una crítica seria de su contenido deberá atenerse *también* a aquel segundo trabajo extenso con la amplitud y precisión mayores perseguidas en él. Por tanto, los lectores que *sigan* haciendo preguntas, si, tras la lectura de este libro, mantienen su confianza en mí, deberán tener en cuenta que lo comenzado aquí continúa en otros lugares. En Neuendettelsau «cabe decir que Karl Barth comienza a convertirse poco a poco en un hombre del ayer» (*Freimund,* 8 de noviembre de 1928). ¡Seguro! ¡Seguro! Los muertos cabalgan veloces y los teólogos exitosos (cf. lo dicho en el prólogo a la quinta edición) con mayor celeridad aún. ¿Cómo habría podido escribir yo este libro si no hubiera tenido una cierta preparación teórica y práctica para ello *antes* de convertirme en un «hombre de hoy»? ¿He menospreciado para ello el «tiempo» y la «historia», tal como se me ha reprochado, de modo que pudiera sentirme ofendido de que se me anuncie que mi día tendrá un atardecer y que, en algún momento, pasará a ser pretérito? Dejando todo eso a un lado, estoy agradecido de tener aún espacio para poder corregirme y explicarme de continuo, y para poder suplicar a todos los de

buena voluntad, aun en el caso de que, con razón, me tuvieran por incorregible, que se abstengan de escribir mi necrología hasta que yo haya terminado de expresarme del todo y hasta que el «ayer», presente sub specie Aeterni, no se haya manifestado de modo irrefutable también en el tiempo.

Münster (Westfalia), Primer Domingo de Adviento de 1928.

A LOS ROMANOS

CAPÍTULO 1

PROEMIO

EL AUTOR A LOS LECTORES (1,1-7)

Pablo, siervo de Cristo Jesús, apóstol por llamamiento, escogido para el evangelio de Dios que éste hizo predicar hace tiempo por sus profetas en las Escrituras Sagradas, y que trata **de su Hijo: nacido de la estirpe de David según la carne, constituido como Hijo de Dios con poder según el Espíritu Santo mediante su resurrección de entre los muertos –de Jesús Mesías, Señor nuestro, mediante el que hemos recibido gracia y apostolado, para procurar a la fidelidad** de Dios, que se confirma en el evangelio, **fe entre todos los pueblos en honor de su nombre, entre los que también vosotros estáis como llamados por Jesús Mesías–, a todos los amados de Dios en Roma, los llamados a la santidad. Gracia sobre vosotros y paz de Dios nuestro Padre y del Señor Jesús Mesías.**

«*Pablo, siervo de Cristo Jesús, apóstol por llamamiento*». «No la genialidad entusiasmada por su propia acción» (Zündel), sino un emisario vinculado a su tarea es el que toma aquí la palabra. No un amo, sino un siervo, el ministro de su rey. Con independencia de quién y qué sea Pablo, el contenido de su misión está en último término no *en* él, sino en una singularidad insuperable, en una lejanía inalcanzable *superior* a él. Pablo no puede concebir su vocación de apóstol como si se tratara de un momento de su propia evolución vital. «La vocación al apostolado es un hecho paradójico que en el primer instante de su vida y en el último cae fuera de su identidad personal consigo mismo» (Kierkegaard). Él es y sigue siendo él mismo. Todo hombre es semejante a él en lo esencial. Pero en contraposición a sí mismo y a diferencia de cada uno de los demás hombres, él es a la vez llamado y enviado por Dios. Así pues, ¿es Pablo un fariseo? Sí, un fariseo, aunque de rango más alto, un «*escogido*», un ser aislado, distinto. En fila con todos, piedra entre piedras en todos los aspectos, sólo en su re-

lación con Dios es un caso singular. Precisamente como apóstol se halla sin una condición acomodada a la comunidad humana en su realidad histórica; visto desde ahí, es más bien un fenómeno posible sólo como excepción, o incluso imposible. El derecho de esa posición suya y la credibilidad de su discurso descansan en Dios. Ver directamente ambas cosas es tan poco posible como ver directamente a Dios mismo. Justo de ahí toma él el coraje para dirigirse a otros exigiendo escucha; sin la preocupación de encumbrarse a sí mismo ni de acercarse demasiado a ellos. Su autoridad deriva de que él quiere y puede apelar sólo a la autoridad de Dios mismo.

Pablo tiene que transmitir el «*evangelio de Dios*»; debe comunicar a los hombres la verdad de Dios, totalmente nueva, buena y gozosa sin par. Pero subrayamos: *¡de Dios!* No se trata, pues, de un mensaje religioso, de noticia o indicación alguna sobre la divinidad o divinización del hombre, sino del anuncio de un Dios que es distinto de todo, del que el hombre como hombre jamás sabrá o tendrá algo y del que, precisamente por eso, viene la salvación. No se trata, pues, de una cosa entre cosas que haya que comprender directamente, que haya que captar de modo singular, sino de la Palabra del origen de todas las cosas que debe ser percibida siempre de nuevo, con temor y temblor, porque es dicha siempre de nuevo. Así pues, no se trata de vivencias, experiencias y sentimientos, por elevado que fuera su rango, sino de sobrio conocimiento objetivo de aquello que ningún ojo vio, ningún oído escuchó. Y, por tanto, es también una comunicación que no se conforma con que se la tenga en cuenta, sino que aspira a que se participe de ella; se dirige no sólo a la inteligencia, sino a la comprensión; persigue no sólo un compartir el sentimiento, sino la colaboración; se trata de un comunicado que presupone, creándola, la fe en Dios, en Dios mismo.

Por ser el anuncio de Dios había sido «*predicado hace tiempo*». Por eso, no es una ocurrencia de hoy, sino el sentido, la madura cosecha de la historia, fruto del tiempo como semilla de la eternidad, vaticinio cumplido. Es la palabra que los profetas pronunciaron desde tiempos inmemoriales, que ahora se torna perceptible y percibida. Esto es la esencia del mensaje de salvación encomendado al Apóstol, y, al mismo tiempo, la confirmación de su discurso y la crítica a la que éste está sometido. Las palabras de los profetas, tenidas bajo llave durante largo tiempo, hablan ahora: lo que Jeremías, Job y el predi-

cador Salomón predicaron hace tiempo, eso se oye ahora; se puede ver y entender ahora lo que está escrito; tenemos ahora «un acceso a todo el Antiguo Testamento» (Lutero). Por tanto, el que habla aquí hace pie sobre el suelo de la historia patentizada y bien entendida. «Él no se permite el honor de ser innovador» (Schlatter).

«*Jesús Mesías, Señor nuestro*»: eso es el evangelio, el mensaje de salvación; eso es el sentido de la historia. En este nombre se encuentran y separan dos mundos, se cortan dos planos, uno conocido y otro desconocido. El conocido es el mundo de la «carne», el mundo del hombre, del tiempo y de las cosas, nuestro mundo, creado por Dios, pero caído de su original unidad con Dios y, por ello, necesitado de redención. Este plano conocido es cortado por otro desconocido, por el mundo del Padre, por el mundo de la creación original y de la redención finita. Pero es preciso conocer esa relación entre nosotros y Dios, entre este mundo y el mundo de Dios. Ver la línea secante entre ambos mundos no es algo obvio.

El punto de la línea de intersección en que ella debe ser vista y es vista es *Jesús,* Jesús de Nazaret, el Jesús «histórico», «*nacido de la estirpe de David según la carne*». «Jesús» como realidad histórica significa el lugar de la fractura entre el mundo conocido por nosotros y otro desconocido. Tiempo, cosas y hombres en este sitio del mundo conocido por nosotros no difieren de suyo de otros tiempos, cosas y hombres, pero sí en cuanto que concretan aquel punto que permite hacer visible la oculta línea secante de tiempo y eternidad, cosa y origen, hombre y Dios. Por tanto, tiempo de revelación y de descubrimiento son los años 1-30 de la era cristiana. En ese tiempo –como muestra la mirada a David– se *ve* la concreción nueva, distinta y divina de *todo* tiempo; y su peculiaridad frente a otros tiempos radica en que abre la posibilidad de que todo tiempo pueda convertirse en tiempo de revelación y de descubrimiento. Pero aquel punto de la línea secante misma, como todo el plano desconocido cuya existencia él anuncia, no se extiende al mundo conocido por nosotros. Las irradiaciones, o, más bien, los sorprendentes vacíos y cavidades mediante los que él se hace notar dentro de la evidencia histórica, no son, aunque se llamen «vida de Jesús», el otro mundo que en Jesús se toca con nuestro mundo. Y este mundo nuestro, al ser tocado en Jesús por el otro mundo, deja de ser histórica, temporal, objetiva y directamente evidente.

Jesús está «*constituido como Hijo de Dios con poder según el Espíritu Santo mediante su resurrección de entre los muertos*». Este su estar constituido es la verdadera significación de Jesús, que, como tal, escapa a toda posible definición histórica. Jesús como *el Cristo,* como Mesías, es el final del tiempo. Hay que entenderlo sólo como paradoja (Kierkegaard), sólo como vencedor (Blumhardt), sólo como historia primordial (Overbeck). Jesús como el Cristo es el plano desconocido para nosotros que secciona perpendicularmente, desde arriba, al conocido por nosotros. Jesús como el Cristo puede ser entendido dentro de la evidencia histórica *sólo* como problema, *sólo* como mito. Jesús como el Cristo trae el mundo del Padre del que nosotros nada sabemos ni sabremos dentro de la evidencia histórica.

La *resurrección* de entre los muertos es el punto de inflexión, la «constitución» de aquel punto desde arriba y la correspondiente inteligencia desde abajo. La resurrección es la *revelación,* el descubrimiento de Jesús como Cristo, la manifestación de Dios y el conocimiento de Dios en él, la entrada de la necesidad de glorificar a Dios, de contar en Jesús con el Desconocido e Invisible, de admitir a Jesús como el final del tiempo, como la paradoja, como la proto-historia, como vencedor. En la resurrección, el nuevo mundo del Espíritu Santo toca al viejo mundo de la carne. Pero lo toca como la tangente a un círculo, sin tocarlo; y al *no* tocarlo lo toca como su delimitación, como *nuevo* mundo. Así, la resurrección es el evento a las puertas de Jerusalén en el año 30, en cuanto que ella «aconteció», fue descubierta y conocida allí. Mas ella en modo alguno lo es en cuanto que su necesidad, manifestación y revelación no están condicionadas por aquel acontecer, descubrir y conocer, sino que son su condicionante. En cuanto que Jesús se revela y es descubierto como el Mesías, él está «constituido como Hijo de Dios» ya *antes* del día de Pascua, aunque, sin duda, también *después* de esa fecha.

Éste es el significado de Jesús: la constitución del Hijo del Hombre como *Hijo de Dios*. Lo que él es prescindiendo de esa constitución es tan importante y tan insignificante como puede serlo de suyo todo lo temporal, objetivo y humano. «Aunque hemos conocido también a Cristo según la carne, sin embargo ahora no le conocemos ya así». Puesto que él *fue, es;* pero, puesto que *es,* lo que él *fue* pertenece al pasado. Ningún maridaje ni fusión entre Dios y hombre tiene lugar aquí, nin-

gún impulso del hombre a lo divino ni derramamiento alguno de Dios en el ser humano. Por el contrario, lo que nos toca en Jesús Mesías sin tocarnos, eso es el Reino de Dios, del Creador y Redentor. Ese reino se ha hecho actual, se ha acercado mucho (3,21s).

Este Jesús Mesías es «Señor nuestro». Mediante su presencia en el mundo y en nuestra vida somos elevados como hombres y fundamentados en Dios; mirándole a él somos inmovilizados y puestos en movimiento, aguardamos y caminamos presurosos. Porque él está como el Señor sobre Pablo y sobre los romanos, por eso «Dios» no es una palabra vacía en la Carta a los Romanos.

De Jesús Mesías, «*gracia y apostolado*» de Pablo. Gracia es el hecho inconcebible de que Dios se complace en un hombre y de que un hombre puede alegrarse en Dios. La gracia es gracia sólo cuando es reconocida como inconcebible. Justo por eso hay gracia sólo en el reflejo de la resurrección, como regalo de Cristo, que salva la distancia entre Dios y hombre rompiéndola. Pero al conocer Dios al hombre desde lejos y siendo conocido por el hombre en su altura insondable, el hombre viene a sus semejantes, inevitablemente, convertido en «emisario». «Un sino hay sobre mí. ¡Pobre de mí si *no* predico el evangelio!» (1 Cor 9,16). La diferencia entre Pablo y otros cristianos sólo puede ser cuantitativa. Donde está la gracia de Cristo, allí, incluso en medio del mayor recato y escepticismo, el hombre participa en la predicación del punto de inflexión de todos los tiempos y cosas, es decir, de la resurrección. Para él la existencia del mundo se ha convertido en una pregunta que debe abordar, y la existencia de Dios pasa a ser la esperanza por la que él tiene que pelear. No se trata de imponer y difundir su convicción, sino de testimoniar la fidelidad de Dios con la que él se encuentra en Cristo y con la que, al conocerla, ha contraído la deuda de responder con la fidelidad. La fidelidad de un hombre, es decir, la fe que acepta la gracia, es de suyo invitación a obedecer, invitación que se dirige también a otros hombres. Ella llama, ilumina, sacude, es misión, y fuera de ella no hay otra misión. El nombre de aquel en el que los dos mundos se encuentran y separan tiene que ser dado a conocer. La gracia da autoridad para hacerlo porque la gracia misma es ruptura.

El mismo Dios que ha hecho a Pablo apóstol de los pueblos (1,1) se ha apropiado también de los *cristianos romanos*

para su Reino próximo. En su condición de llamados a la santidad, ellos no se pertenecen ya a sí mismos ni al viejo mundo pasajero, sino a aquel que los ha llamado. También para ellos el Hijo del Hombre está constituido como Hijo de Dios mediante el poder de la resurrección. También ellos son capturados aquí y ahora en el conocimiento de la gran necesidad y esperanza. También ellos son escogidos y aislados a su manera para Dios. También su nuevo supuesto es «gracia y paz de Dios nuestro Padre y del Señor Jesús Mesías». ¡Ojalá este supuesto *suceda* de continuo! ¡Ojalá su sosiego sea su desasosiego y su desasosiego su sosiego! Esto es el principio, el final y el contenido de la Carta a los Romanos.

DESAHOGOS PERSONALES (1,8-15)

V. 8. Ante todo doy gracias a mi Dios por medio de Jesús el Mesías porque en el mundo entero se habla de vuestra fe. La resurrección ha probado su poder: también en Roma hay cristianos. Ellos lo son sin la intervención personal de Pablo. Pero, con independencia de quién les haya llevado el llamamiento de Cristo (1,6), ellos *son* llamados. Motivo suficiente para dar gracias: la piedra ha sido corrida de la puerta del sepulcro, la palabra corre, Jesús vive, él está también en la capital del mundo. Los cristianos de todos los sitios han escuchado la noticia (16,19). Aunque esto sea sólo una metáfora, es nada menos que una metáfora. Pablo no da gracias a su Dios por la piedad o por otros rasgos humanamente perceptibles, sino por su existencia como cristianos. Cualidades específicas, acciones especiales son menos importantes que el hecho de que la bandera está plantada, de que se conoce y pronuncia el nombre del Señor, de que se espera y proclama el Reino de Dios. Pues en eso consiste la fe, la fidelidad con la que el hombre responde a la fidelidad de Dios. Donde este hecho se da, allí está en marcha la crisis introducida mediante la resurrección de Jesús, allí se revela su constitución como Hijo de Dios (1,4), allí el siervo del Señor tiene motivo para dar gracias. Y porque las puertas de Roma están abiertas al Señor, por eso lo están también para él, el siervo.

V. 9-10. Hace tiempo que entre Pablo y los cristianos de Roma existe una conexión más que fortuita y externa. **Porque el Dios al que yo venero en mi espíritu** predicando **el evange-**

lio de su Hijo me es testigo de cuán incesantemente me acuerdo de vosotros en mi adoración, no sin el deseo ferviente de que ¡ojalá! finalmente me resulte posible ir a vosotros con la voluntad de Dios. El emisario les pertenece (¡pero él pertenece a muchos!, 1,14) como, sin duda, pertenece a Dios. El espíritu del agraciado, del testigo al que consume el celo por la gloria de su Señor (1,5), no puede ser distante y extraño para los espíritus de aquellos que son movidos por la misma revelación y por el mismo descubrimiento. Su adoración es trabajo para bien de ellos como para el suyo propio. Si él ora, ora por ellos; como ellos, cuando no ceden en la lucha, oran también por él (15,30). La atención al anuncio salvífico establece una solidaridad también entre aquellos que jamás se han visto, cuyos caminos en este mundo nunca se han tocado. De esa comunión en el asunto puede surgir luego el deseo de un encuentro personal. Es comprensible que quienes se conocen en Dios deseen conocerse también personalmente, a poder ser. Pero ¿puede ser? ¿Tiene que ser? No necesariamente, pues este deseo no tiene una conexión directa con el Reino de Dios. Ante todo, hay que hacer la voluntad de Dios, tal vez para que se cumplan luego deseos humanos, o tal vez no. Lo que tiene que estar en conexión con lo que Dios quiere, también es conveniente. Entre tanto, se trata de querer recíprocamente lo mejor para sí como para los desconocidos y, además, de conocer la voluntad de Dios. Se la conoce en la sintonía, lograda honradamente, entre la situación dada externa e internamente y la inteligencia de lo recto (12,2) hecha posible a los cristianos. Ese conocer el instante es el único camino en el que resulta concebible el cumplimiento de los deseos humanos.

V. 11-12. Sí, tengo muchas ganas de veros porque desearía comunicaros algo de la gracia del Espíritu para vuestro afianzamiento, o mejor: para que se produzca en medio de vosotros una consolación común mediante la fe que encontraremos juntos vosotros y yo. Aquel deseo tiene su razón de ser. Las personas que se encuentran cuando caminan hacia Dios, tienen algo que comunicarse. Uno puede ser algo para el otro; naturalmente no *queriendo* ser algo para éste; no precisamente, por ejemplo, mediante su riqueza interior, no mediante lo que él *es,* pero sí mediante lo que él *no es,* mediante su pobreza, mediante su suspirar y esperar, su esperar y su apresurarse, mediante todo aquello que en su ser apunta a otro que se encuentra *más allá* de su horizonte y *más allá* de

sus fuerzas. Un apóstol no es un hombre positivo, sino negativo, un hombre en el que se hace visible tal cavidad. Eso le convierte en algo para otros; con eso les comunica gracia; con eso los fortalece en la atención, en la perseverancia y en la adoración. El Espíritu da gracia a través de él precisamente porque a él no le importa lo más mínimo hacerse valer de forma positiva. Y ahí, el comunicante tanto más recibe cuanto más comunica; el receptor tanto más comunica cuanto más recibe. Como es obvio, entre los cristianos no se pregunta: ¿Viene eso de ti o de mí? Porque no viene ni de ti ni de mí, nosotros dos nada somos ni tenemos. Basta con *que ello está ahí,* encima de nosotros, detrás de nosotros, más allá de nosotros: aquello que consuela a ambos, al superior y al principiante, en su fragilidad y tribulación humana, exterior *e* interior: la *fe,* en concreto, el *mensaje* de la fe, el *contenido* de la fe, la fidelidad de Dios. Es lícito, sin duda, el deseo ardiente de llamar juntos a las puertas del Reino de los cielos, de ese encuentro común mediante el Espíritu, pero, de suyo, la mancomunidad es algo vacío e insignificante.

V. 13. Pero debéis saber, hermanos, que me había propuesto ya varias veces ir a vosotros –pero hasta el presente me he visto impedido– para cosechar entre vosotros como lo hice **también entre los restantes gentiles.** Varias veces tuvo Pablo la intención de viajar a Roma, sintonizando así con el deseo de los cristianos de esa ciudad. Pero son aún muchos los lugares donde, como en Roma, no se ha predicado la fe. La obra de su vida, el trabajo de sembrador en tierra virgen (15,20-22), le conducía una y otra vez por otros caminos. Sin embargo, permanecían el anhelo y la intención de cosechar también allí donde *él no* había sembrado, de trabajar también allí donde otros habían trabajado ya antes. Pero hasta ahora *no* había podido suceder eso con la voluntad de Dios (1,10).

V. 14-15. Me debo a los griegos y a los bárbaros, a los sabios y a los ignorantes; de ahí todo mi deseo de predicar el evangelio también a vosotros los de Roma. Pablo ha recibido un encargo (1,1). Él constituye una barrera para sus deseos personales, pero también una posibilidad para el cumplimiento de ellos. Seguro que las fronteras de los países y las barreras culturales no le detendrán y, llegada la ocasión, cumplirá con sus deberes en el emporio del espíritu y de la religión, en Roma, con igual impavidez que entre los iletrados de Iconio y

Listra. Al fin y al cabo, tampoco el axioma de hablar sólo allí donde *no* se ha oído *aún* el evangelio puede ser una ley de medos y persas; pues ¿quién podría decir en último término que ha oído *ya* el evangelio? También los romanos cristianos pertenecen a la multitud de pueblos a la que él se debe como consagrado a Dios. También a ellos dirá él la novedad de lo antiguo. Lo conocido es en este caso, siempre y para todos, lo no conocido, y uno jamás puede hacer lo suficiente para «refrescar la memoria» (15,15) de ello. De momento, pretende establecer mediante una palabra escrita aquel solidario llamar a la puerta y moverse.

EL ASUNTO (1,16-17)

Porque no me avergüenzo del Evangelio, pues él es la fuerza de Dios para salvar a todo el que cree; para el judío primero, pero también para el griego, pues la justicia de Dios se desvela en el Evangelio: por fidelidad a la fe, como está escrito: el justo vivirá por mi **fidelidad.**

«*No me avergüenzo*». El Evangelio, el mensaje de salvación, no necesita buscar ni rehuir la disputa de las religiones e ideologías mundiales. Como mensaje de la delimitación del mundo conocido por otro, desconocido, el evangelio no compite con todos los intentos de descubrir aún dentro del mundo conocido círculos de existencia superiores relativamente desconocidos y de hacerlos accesibles. El Evangelio no es una de tantas verdades, sino que pone en cuestión todas las verdades. Él es quicio, no puerta. Quien lo entiende, al ser trasplantado a disputar por la totalidad, por la existencia, es liberado de toda disputa. No hay apologética, preocupación por la victoria del evangelio. Como revocación y fundamentación de todo lo dado, él es la victoria que vence al mundo. No necesita ser defendido y sostenido; él defiende y sostiene a aquellos que lo escuchan y predican. Por causa del Evangelio no es necesario que Pablo vaya a Roma, agitada por todos los espíritus; pero, por causa del Evangelio, puede ir e irá confiado y sin ninguna vergüenza. Nosotros seríamos inservibles *para Dios;* él tendría que avergonzarse *de nosotros* si no fuera Dios; en todo caso, no sucede a la inversa.

El Evangelio de la resurrección es «*fuerza de Dios*». Es su «virtus» (Vulgata), el desvelamiento y conocimiento de su significado, su excelencia probada frente a todos los dioses. Es la

acción, el portento de todos los portentos en el que Dios se da a conocer como el que es, es decir, como el Dios desconocido que habita en una luz a la que nadie se ha acercado, el Santo, el Creador y Redentor. «Eso que habéis venerado sin conocerlo os lo anuncio yo» (Hech 17,23). Todas las divinidades que permanecen a este lado de la línea trazada por la resurrección, que habitan en templos hechos por manos de hombres y son servidas por manos de hombres, todas las divinidades que «necesitan de alguien», es decir, del hombre, que opina que las conoce (Hech 17,24-25), no son Dios. Dios es el Dios desconocido. *Como tal* da él a todos vida, aliento y todo. Y así, su fuerza no es una fuerza natural ni una fuerza psíquica ni una de las fuerzas superiores o supremas de las que nosotros tenemos conocimiento o tal vez podríamos tenerlo, ni la más alta de todas ellas ni su suma ni su manantial, sino la crisis de todas las fuerzas, lo totalmente distinto; medidas con eso, ellas son algo y nada, nada y algo; él es su primer motor y su reposo último, el origen que deja en suspenso a todas ellas y la meta que las fundamenta. Pura y superior, la fuerza de Dios está no al lado ni encima («supranatural»), sino más allá de todas las fuerzas condicionado-condicionantes; no hay que confundirla con ellas, no hay que enfilarla con ellas; sólo hay que compararla con ellas, pero haciendo uso de una cautela extrema. La fuerza de Dios, la constitución de Jesús como Mesías (1,4), es condición *previa* en el sentido más estricto, libre de todo contenido palpable. Ella acaece en el Espíritu y quiere ser conocida en el Espíritu. Ella se basta a sí misma, es absoluta y verdadera en sí. Ella es lo nuevo por antonomasia que en la reflexión del hombre sobre Dios se convierte en el decisivo factor de inflexión. De pronunciar y escuchar esta buena noticia se trata entre Pablo y sus oyentes y lectores. A esta buena nueva se refiere toda doctrina, toda moral, todo el culto de la comunidad cristiana, en cuanto que todo esto es sólo vacío, quiere ser sólo cavidad en la que la buena nueva se representa a sí misma. La comunidad cristiana no conoce palabras, obras y cosas santas en sí; conoce sólo palabras, obras y cosas que, como negaciones, apuntan al Santo. Todo ser «cristiano» *no* se referiría al Evangelio, al mensaje de salvación; sería aparato humano, peligroso resto religioso, malentendido lamentable, en la medida en que, en vez de cavidad, quisiera ser contenido; en lugar de cóncavo, convexo; en vez de negativo, positivo; en lugar de expresión de la carencia y de la esperan-

za, expresión de un tener y ser. Si quisiera *eso,* dejaría de ser lo cristiano para convertirse en el cristianismo, en un acuerdo de paz o, sólo, en un *modus vivendi* con la realidad mundana que gira sobre sí misma más acá de la resurrección; entonces ya nada tendría que ver con la fuerza de Dios. En ese caso, el denominado «Mensaje de salvación» o «Evangelio» estaría no fuera de competición, pero sí en gravísimo aprieto entre las otras religiones e ideologías del mundo. Porque en lo tocante a satisfacer necesidades religiosas, a crear ilusiones eficaces sobre nuestro saber acerca de Dios y en especial sobre nuestra vida con él, de seguro que el mundo se las arregla mejor que un cristianismo que se malentiende a sí mismo. Habría entonces motivos sobrados para avergonzarse del «Evangelio». Pero Pablo se refiere a la fuerza del Dios *desconocido*: «Lo que ningún ojo vio, ningún oído oyó ni sospechó corazón de hombre alguno». Por eso, *él no* se avergüenza del Evangelio.

La fuerza de Dios es fuerza «*para salvar*». En este mundo, el hombre se encuentra en la cárcel. Una reflexión más profunda no sucumbirá a ambigüedad alguna sobre las limitadas posibilidades de las que disponemos aquí y ahora. Pero nuestro alejamiento de Dios, nuestra apostasía de él supera lo imaginable (1,18; 5,12), y las consecuencias también (1,24; 5,12). El hombre es su propio señor. Su unidad con Dios está tan rota que la restauración se nos antoja ya imposible. Su condición creatural es su grillete. Su pecado es su culpa. Su muerte es su destino. Su mundo es un caos informe de fuerzas naturales, psíquicas, y de algunas otras que se hinchan y deshinchan. Su vida es pura apariencia. Ésa es nuestra situación. «¿Existe un Dios?». ¡He ahí una pregunta muy oportuna! Querer comprender este mundo en su unidad con Dios es o punible arrogancia religiosa o inteligencia última de lo que es verdadero más allá del nacimiento y de la muerte, inteligencia desde Dios. La arrogancia religiosa debe desaparecer si la inteligencia desde Dios ha de tener sitio. Mientras circulan monedas falsas, las válidas también resultan sospechosas. El Evangelio ofrece la posibilidad de una inteligencia última. Pero para que ésta se realice, debe sacar de la circulación todas las inteligencias penúltimas. El Evangelio habla de Dios tal cual él es; piensa en él mismo, sólo en él. Habla *del* Creador que se hace nuestro Salvador y *del* Salvador que es nuestro Creador. Pretende convertirnos por completo. Nos anuncia la conversión de nuestra condición creatural en libertad, el perdón de nues-

tros pecados, la victoria de la vida sobre la muerte, la recuperación de todo aquello que está perdido. Es el grito de alarma y la señal ígnea de un mundo nuevo que viene.

¿Qué significa todo esto? Nosotros, atados a esto y aquello, no podemos saberlo aquí y ahora. Sólo a través de la escucha podemos captarlo, y la reflexión sobre Dios creada mediante el Evangelio o mensaje de salvación lo escucha. El mundo no deja de ser mundo, y el hombre sigue siendo hombre mientras lo escucha. Él tiene que llevar *toda* la carga del pecado y *toda* la maldición de la muerte. ¡Nada de autoengaño sobre la realidad de nuestro ser-en-el-mundo y ser-así! La resurrección, que es nuestra salida, es también nuestra barrera. Pero la barrera es también la salida. El No que nos hace frente es el No de Dios. Lo que nos falta es también aquello que nos ayuda. Lo que nos limita, eso es nueva tierra. Lo que elimina toda verdad mundana, eso es también lo que la fundamenta. ¡Porque el No de Dios es total, por eso ese No es también su Sí! De ese modo, tenemos en la fuerza de Dios el panorama, la puerta, la esperanza. Y con ello, la dirección del angosto camino en este mundo, la posibilidad de dar siempre el siguiente paso mínimo en «desesperación confiada» (Lutero). El prisionero se convierte en el centinela que, desterrado en su puesto como cada uno en su celda, aguarda con ansia el día que amanece. «En mi puesto de guardia me pondré, me plantaré en mi muro, y otearé para ver lo que él me dice, lo que responde a mi querella. Y respondió Yahveh y dijo: "Escribe la visión, ponla clara en tablillas para que se pueda leer de corrida. Porque es aún revelación para su fecha, aspira ella al fin y no defrauda. Si tarda, espérala, pues vendrá ciertamente, sin retraso"» (Hab 2,1-3).

El Evangelio exige «*fe*». Sólo para el creyente es él «fuerza de Dios para salvar». Por consiguiente, no es posible comunicar ni entender de modo directo su verdad. «Según el *Espíritu*» es constituido Cristo como Hijo de Dios (1,4). «Espíritu es negación de la inmediatez directa. Si Cristo es verdadero Dios, tiene que estar disfrazado. El poder conocer de modo directo caracteriza precisamente a los ídolos» (Kierkegaard). Fuerza de Dios para salvar es algo tan nuevo, tan inaudito e inesperado en este mundo que sólo como contradicción puede hacer acto de presencia, ser escuchado y aceptado aquí abajo. El Evangelio no da explicaciones ni aduce recomendaciones, no suplica ni negocia, no amenaza ni promete. Se niega a obrar allí

donde no se le escucha por él mismo. «La fe se dirige a las cosas invisibles. Por consiguiente, para que pueda haber fe debe estar oculto todo lo que se cree. Pero todo eso está escondido de la manera más profunda justo cuando contradice a la vista, a los sentidos y a la experiencia. Así, si Dios resucita, lo hace matando; si justifica, lo hace convirtiéndonos en culpables; si nos conduce al cielo, lo hace guiándonos al infierno» (Lutero).

El Evangelio es sólo digno *de fe;* frente a él, la única respuesta positiva posible es la *fe*. La gravedad del mensaje de salvación estriba en que él obliga a *optar*: el que no se decanta por la contradicción y por perseverar en la contradicción, opta por escandalizarse; el que no puede esquivar la necesidad de la contradicción, opta por creer. Eso es la fe: el respeto al incógnito divino, el amor a Dios reconociendo la diferencia cualitativa entre Dios y hombre, Dios y mundo; la afirmación de la resurrección como *punto de inflexión* del mundo, es decir, la afirmación del No divino en Cristo, el estremecido detenerse ante Dios. El que reconoce que el mundo es limitado por una verdad antagónica, que él mismo es limitado por una voluntad antagónica, que es difícil dar coces contra el aguijón porque sabe de sobra que no puede escapar de esta contradicción, sino que tiene que llegar a un acuerdo con ella (Overbeck), el que, finalmente, se declara partidario de esta contradicción y acepta fundar su vida sobre ella, ése tal cree. El que confía en Dios, en Dios mismo y sólo en Dios, es decir, el que reconoce la fidelidad de Dios en el hecho de que nosotros hemos sido trasladados a la oposición al ser-ahí y al ser-así de este mundo, el que replica con la fidelidad a esta fidelidad, el que dice con Dios: ¡Con todo! y ¡A pesar de!, ése tal cree.

Y el creyente encuentra en el Evangelio la fuerza de Dios para salvar, los rayos que se adelantan a la bienaventuranza eterna, el coraje para ponerse en guardia. Pero ese encontrar es por completo y en todo instante opción libre entre escándalo y fe. Y cuando se llega a la fe, el calor de las sensaciones, el ímpetu de la convicción, el alcanzado estadio de sentimientos y de decencia son, siempre y sólo, características concomitantes del más acá; por consiguiente, de suyo no tienen importancia alguna para el acontecimiento propiamente dicho. Llegan ellas a ser características del acontecimiento *de la fe,* no como magnitudes positivas, sino como negación de otras magnitudes positivas, como etapas de un trabajo de descombro mediante el cual hay que hacer sitio en el «más acá» al «más

allá». Por eso, la fe jamás es idéntica a la «piedad», aunque ésta fuera la más pura y delicada. Y en la medida en que la «piedad» *es* una característica del acontecimiento de la fe, lo es como suspensión de otros datos del mundo; pero, sobre todo, como su propia suspensión. La fe vive de sí misma porque vive de Dios. Esto es el «Centrum Paulinum» (Bengel).

Toda persona *puede* y *debe* creer. Elector respecto del Evangelio es «*el judío y el griego*». El Evangelio cuestiona el ser-ahí y el ser-así del *mundo* y, con ello, se dirige a *cada* hombre. Si en la problemática profunda de nuestra vida afecta al hombre en general, también la contradicción divina en Cristo, en el que ella quiere llegar a la conciencia del hombre. Aunque el «judío», el hombre religioso-eclesial, pueda ser llamado «*el primero*» a optar porque, por nacimiento, está en aquella franja de este mundo donde la línea secante del plano de una nueva dimensión (1,4) *tendría que* ser vista (2,17-20; 3,1-21; 9,4-5; 10,14-15), sin embargo esta prioridad no fundamenta superioridad alguna. La pregunta «¿religioso o no religioso?» ha dejado de ser básicamente una pregunta; y nada digamos de «¿eclesiástico o profano?». La posibilidad de escuchar el Evangelio es tan general como la responsabilidad de hacer que se oiga y como la promesa dada a los que lo oyen.

Porque lo que en él se desvela es el misterio de la «*justicia de Dios*», misterio grande, universal, que pesa sobre todo hombre de cualquier estamento. La coincidencia de Dios consigo mismo, altamente cuestionable en el mundo entero, entre judíos y griegos, resplandece y es glorificada en Cristo. Lo que el hombre que está más acá de la resurrección llama dios, eso es, de modo característico, no-Dios. Un dios que *no* redime su creación, un dios que deja correr la injusticia del hombre, un dios que *no* toma partido por nosotros, un dios como afirmación suprema del ser-ahí y ser-así del mundo y de los hombres es lo insoportable, es no-Dios a pesar de los atributos supremos con los que nosotros, con afecto sumo, lo adornamos. El grito de quien se rebela contra este dios se aproxima a la verdad más que las artes de aquellos que quieren justificarlo. Sólo a falta de algo mejor, a falta del coraje de la desesperación, se evita el declarado ateísmo más acá de la resurrección. Pero en Cristo habla Dios tal como él es y desmiente al no-dios de este mundo. Se afirma a sí mismo negándonos a nosotros tal cual somos y al mundo tal cual es. Se da a conocer como Dios más allá de nuestra caída, más allá del tiempo, de las cosas y

de los hombres, como el Salvador de los prisioneros y, con ello, como el sentido de todo lo que es, como el Creador. Toma partido por nosotros creando y guardando las distancias entre él y nosotros. Nos agracia introduciendo nuestra crisis, llevándonos a juicio. Nos garantiza la realidad de nuestra salvación queriendo ser Dios en Cristo y queriendo ser reconocido como Dios. Él nos «justifica» justificándose a sí mismo.

«*Por fidelidad*» se desvela la justicia de Dios, por su fidelidad a nosotros. El Dios verdadero no ha olvidado al hombre. El Creador no ha abandonado la creación. Aunque el misterio haya sido y sea «mantenido en secreto durante siglos eternos» (16,26), aunque de continuo sea para el hombre más soportable su no-dios que la antagónica contradicción divina, aunque para nosotros el desvelamiento de lo indesvelable sea lo imposible ante lo que sólo la irreflexión *no* retrocede espantada, sin embargo persiste la fidelidad de Dios al hombre, persiste la más profunda coincidencia de aquello que Dios quiere con aquello que el hombre, anhelando ser librado de sí mismo, también quiere secretamente, persiste la respuesta divina que nos es dada cuando la última pregunta humana se despierta en nosotros. «Esperamos un cielo nuevo y una tierra nueva en los que habita la justicia». Conocemos la fidelidad de Dios en que hemos sido trasladados a esa esfera.

«*A la fe*» se desvela lo que Dios desvela por fidelidad. Se comunica eso a cuantos han renunciado a la comunicación directa. Dios dice cómo es él a los que quieren hacer un ensayo con él. Los que cargan con el peso del No divino serán llevados por el Sí divino, que es mayor. Los fatigados y agobiados serán aliviados. Los que no rehuyen la contradicción están cobijados en Dios. Los que permiten con franqueza ser trasladados a la espera, conocen ahí que tienen derecho a esperar, que deben y pueden esperar la fidelidad de Dios. Los que respetan a Dios y guardan la distancia viven con Dios.

En ellos se cumple el vaticinio: *El justo vivirá por fidelidad* (Hab 2,4). El justo es el prisionero convertido en guardián, el apostado en el umbral de la realidad divina. No hay más justicia que la del varón que se coloca en el juicio de Dios, que la del espantado que espera. Él vivirá; él tiene la expectativa de la vida verdadera, puesto que ha conocido la nulidad de esta vida y nunca está en ella sin el reflejo de la vida verdadera; en lo perecedero jamás deja de mirar a lo imperecedero. La *gran* imposibilidad le ha anunciado el final y la meta de las *peque-*

ñas imposibilidades. Él vivirá por la fidelidad de Dios. Tanto da decir por la fidelidad de Dios que por la fe del hombre. La tradición de este dicho profético apunta ya en ambas direcciones. La fidelidad de Dios es que él como el Distinto del todo, como el Santo, nos hace frente y va tras de nosotros, inevitablemente, con su No. Y la fe del hombre es el profundo respeto que consiente este No; es la voluntad de convertirse en cavidad, es el conmovido persistir en la negación. Donde la fidelidad de Dios encuentra la fe del hombre, allí se desvela su justicia, allí vivirá el justo.

Éste es el asunto del que se trata en la Carta a los Romanos.

LA NOCHE

Causa (1,18-21)

V. 18. Pues la ira de Dios se manifiesta desde el cielo sobre toda irreverencia e insumisión de los hombres que mantienen presa la verdad en las cadenas de su **insumisión.**

¡Dios! No sabemos lo que decimos con ese nombre. El que cree, sabe que desconocemos lo que decimos con ese término. El que cree, ama con Job al Dios al que hay que temer en su insondable altura, ama con Lutero al *deus absconditus. A ése* se manifiesta la justicia de Dios. *Él* es justificado; sólo él. «Sólo el cautivo se convierte en libre, sólo el pobre se convierte en rico, sólo el débil pasa a ser fuerte, sólo el humillado es ensalzado, sólo lo vacío es colmado, sólo la nada pasa a ser algo» (Lutero). Pero sobre la irreverencia e insumisión de los hombres se manifiesta la ira de Dios.

La «*ira de Dios*» es el juicio bajo el que estamos si *no* amamos al Juez; es el No contrapuesto a nosotros si *no* lo afirmamos; es la protesta anunciada siempre y por doquier contra el ser-ahí y ser-así del mundo si *no* la hacemos nuestra; es la problemática de la vida si *no* la entendemos; es nuestra limitación y caducidad si *no* la asumimos como algo necesario.

El juicio bajo el que estamos es un hecho, sea cual fuere nuestra postura al respecto. Es el hecho más significativo para nuestra vida. De la respuesta que demos a la cuestión de la fe depende que ese hecho entre en la luz del mundo futuro y de la redención que éste trae. Y no deja de ser un hecho aunque nosotros optemos por el escándalo en vez de preferir la fe

(1,16). Que el tiempo es nada si lo medimos con la eternidad, que todas las cosas son apariencia si las medimos con su origen y final, que nosotros somos pecadores y que tenemos que morir, *es un hecho* aunque la barrera no se convierta para nosotros en salida.

La vida con todos sus interrogantes sigue su curso, y nosotros con ella, aunque no veamos el gran signo de interrogación trazado sobre nosotros. El hombre está perdido, aunque nada sepa de una redención. La barrera sigue siendo entonces barrera y no se convierte en salida. El prisionero sigue en prisión y no se convierte en guardián. Entonces, la espera no es alegría, sino amarga resignación a lo inevitable. Entonces, la contradicción no es esperanza, sino penosa insubordinación. La fértil paradoja de nuestra existencia es entonces su carcoma secreta. La negación es entonces aquello a lo que se suele denominar así. En el lugar del Dios santo aparece entonces el destino, la materia, el universo, la casualidad, *ananke*. Se produce un destello de inteligencia cuando comenzamos a evitar dar el nombre de «Dios» al no-dios de la increencia (1,17). Pero una última consecuencia de la ira divina es eso que nosotros, sin la fe en la resurrección, denominamos «Dios». También el Dios que, contradiciendo a su nombre, afirma el ser-ahí y ser-así de este mundo es Dios: Dios en su ira, Dios que padece por nosotros, Dios que no puede sino darnos la espalda, sino decir No.

Por eso, todos los rectos pueden llamarle Dios sólo con reservas: la ira de Dios *no puede* ser su última palabra, su verdadera manifestación. ¡El no-dios no puede llamarse en serio Dios! De hecho, nosotros siempre nos topamos con Dios. También el no creyente se topa con Dios; sólo que no se adentra en la verdad de Dios desconocida para él; por eso se estrella contra Dios, como el faraón (9,15-18). «Toda represión y todo daño de la vida creada por Dios, toda la caducidad y estrechez de la vida creatural, incluida la fatalidad de la muerte, es una reacción de Dios» (Zündel); sólo que, si no llegamos a comprender esa reacción divina, pereceremos. El mundo entero es huella de Dios; pero si optamos por el escándalo y no por la fe, ella, en su absoluto carácter enigmático, es sólo una única huella de la ira de Dios. Ira de Dios es la justicia de Dios desvelada al no creyente; porque Dios no permite que se burlen de él. La ira de Dios es la justicia de Dios fuera de Cristo y sin Cristo.

¿Qué significa eso de fuera de Cristo y sin Cristo? La ira de Dios se manifiesta «*sobre toda irreverencia e insumisión del hombre*». Ésas son las características significativas de nuestra relación con Dios tal como ésta se configura a este lado de la resurrección. Nuestra relación es *irreverente*. Creemos saber lo que decimos cuando pronunciamos la palabra «Dios». Le asignamos el puesto supremo en nuestro mundo. Con ello, lo situamos básicamente en línea con nosotros y con las cosas. Pensamos que él «necesita de alguien» y creemos poder organizar nuestra relación con él como ordenamos otras relaciones. Nos aproximamos a él con petulancia y lo arrastramos de modo irreflexivo a nuestra cercanía. Nos permitimos establecer con él una relación habitual. Nos permitimos contar con él, como si eso no fuera algo especial. Nos atrevemos a presumir de ser sus confidentes, protectores, administradores y negociadores. Confundimos la eternidad con el tiempo. En esto consiste lo irreverente de nuestra relación con Dios. Y eso es *insumisión*. En el fondo, nosotros mismos somos los señores en esta relación.

Para nosotros, se trata no de Dios, sino de nuestras necesidades, por las que Dios debe regirse. No contenta con todo eso, nuestra arrogancia exige, además, conocimiento de un ultramundo y acceso a él. Nuestro comportamiento pide a gritos una fundamentación profunda, elogios y recompensa del más allá. Nuestra alegría de vivir codicia horas devotas, ansía prolongarse en la eternidad. Al sentar a Dios en el trono universal pensamos en nosotros mismos. Al «creer» en él, nos justificamos, nos aprovechamos y nos reverenciamos a nosotros mismos. Nuestra piedad consiste en confirmarnos de modo solemne a nosotros mismos y al mundo, en ahorrarnos, bajo capa religiosa, la contradicción. Consiste en que, utilizando todos los signos de humildad y de conmoción, nos rebelamos contra Dios mismo. Confundimos el tiempo con la eternidad. Eso es nuestra insumisión.

Eso es nuestra relación con Dios fuera de Cristo y sin Cristo, más acá de la resurrección, *antes* de que se nos llame al orden: *Dios* mismo no es reconocido como Dios; y lo que llamamos Dios, es, en realidad, el *hombre* mismo. Servimos al no-dios, puesto que vivimos para nosotros mismos.

«*Que mantienen presa la verdad en insumisión*». La característica apuntada en segundo lugar es cronológicamente la primera. Uno se pierde entregándose primero a sí mismo y

luego al no-dios. Primero se oye la promesa: ¡Seréis como Dioses!, y luego se pierde el sentido de la eternidad. Primero se inocula la vanagloria en los hombres, y luego se desconocen las distancias respecto de Dios. El nervio de la relación con Dios fuera de Cristo y sin Cristo es la insumisión de los esclavos. Porque pensamos de nosotros lo que sólo es lícito pensar de Dios, no podemos tener acerca de Dios una idea más elevada que sobre nosotros mismos. Porque somos para nosotros mismos lo que Dios debería ser para nosotros, Dios no es para nosotros más que lo que nosotros somos para nosotros mismos. La secreta identificación con Dios trae consigo el manifiesto aislamiento respecto de él. El dios con minúscula lleva a prescindir del Dios con mayúscula. El hombre ha capturado y encastillado la verdad, es decir, la santidad de Dios; la ha acompasado a sus propias medidas, y, con ello, la ha desprovisto de su seriedad y alcance; la ha hecho vulgar, inocua e inútil; la ha convertido en falsedad. La irreverencia del hombre pone de manifiesto esta perversión, y su irreverencia le empujará de continuo a una insumisión creciente. Si el hombre es dios para sí mismo, entonces el ídolo *tiene que* entrar en escena. Si se idolatra al ídolo, entonces el hombre tiene que sentirse el verdadero dios, el creador de esta criatura suya.

Éste es el desacato que nos impide mirar al plano de una dimensión nueva que significa la frontera de nuestro mundo y nuestra redención. Sobre ese obstáculo sólo puede manifestarse la ira de Dios.

V. 19-21. En efecto: conocen lo cognoscible de Dios, pues Dios se lo manifestó. Porque lo invisible de Dios, es decir, **su poder eterno y su divinidad, desde la creación del mundo se deja ver a la inteligencia a través de sus obras, de forma que no tienen excusa. En efecto: a pesar de haber conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, sino que se ofuscaron en vanos razonamientos y se entenebreció su insensato corazón.**

«*Conocen lo cognoscible de Dios*». El calvario trágico de la verdad es que ella, la verdad de que el Dios desconocido limita y anula al hombre, verdad que irrumpe en la resurrección, es verdad *conocida*. El conocimiento más primitivo y avanzado que el espíritu humano tiene de sí mismo se encontrará de continuo en «humildad desesperante», en «autoironía de la razón» (H. Cohen) al conocer nuestra limitación y al mirar al Limitador, que elimina nuestra limitación. Sabemos que Dios

es aquel al que *nosotros no* conocemos, y que ese nuestro no conocer es el problema y el origen de nuestro saber. Sabemos que Dios es la personalidad que *nosotros no* somos, y que ese nuestro no ser anula y fundamenta nuestra personalidad. *Esto* cognoscible de Dios, el atisbo de la heteronomía absoluta bajo la que estamos, es *autónomo:* cuando nos resistimos a esto, nos oponemos no a algo extraño, sino a lo más nuestro, no a algo lejano, sino a lo más próximo a nosotros. El recuerdo de lo cognoscible de Dios nos acompaña de continuo como interrogante y como advertencia. Lo cognoscible de Dios es el abismo oculto, pero también la patria escondida, al principio y al final de todos nuestros caminos. Si somos infieles a lo cognoscible de Dios, entonces somos infieles a nosotros mismos.

Porque «*lo invisible de Dios se deja ver*». Lo hemos olvidado. Debemos permitir que nos lo digan de nuevo. La situación normal entre Dios y nosotros descarta que nos resulte tan natural nuestra inmodestia, nuestra falta de escrúpulos y nuestra intrepidez respecto de él. La sabiduría de Platón reconoció hace tiempo que lo no dado es el origen de todo lo dado. La reflexión más sobria acerca de la vida constató hace tiempo que el temor al Señor es el principio del conocimiento. Ojos abiertos e insobornables como los del poeta que escribió el libro de Job y como los del predicador Salomón percibieron en el espejo de lo visible su arquetipo, lo invisible, la insondable altura de Dios.

En la climatología siempre es perceptible el discurso del Señor. Ese discurso nos invita de continuo a caer en la cuenta de que decimos insensateces sobre lo que está muy por encima de nosotros y sobre lo que no sabemos si, como panegiristas de Dios o como acusadores de él, nos comportamos como si él fuera uno de nosotros. Como libro abierto está siempre ante nosotros la problemática de nuestro ser-ahí y ser-así, la vanidad, la total cuestionabilidad de todo aquello que es y que somos nosotros. ¿Qué otra cosa son las «*obras*» de Dios en su absoluto carácter enigmático (¡jardín zoológico!) sino sonoros interrogantes para los que no hay una respuesta directa, cuya respuesta Dios sólo, sólo Dios mismo es?

En una contemplación serena, objetiva, sin prejuicios religiosos, «*desde la creación del mundo se deja ver*», constatar y comprender en las obras de Dios el No divino que nos recuerda nuestras barreras y nos remite más allá de ellas. Nada puede impedir que lo cognoscible de Dios nos meta en la cri-

sis más saludable si nosotros mismos no lo impedimos. Estamos ya en ella si queremos «ver con la inteligencia». Y lo que «se deja ver a la inteligencia» como hecho inobjetable es lo siguiente: lo invisible de Dios es, en consonancia con el mensaje de la resurrección, «*poder eterno y divinidad*» de Dios. Precisamente eso. El que no podamos saber nada de Dios, el que nosotros no seamos Dios, el que haya que temer al Señor, es su excelencia frente a todos los dioses, es lo que le caracteriza como Dios, como Creador y Redentor (1,16).

La línea de intersección de tiempo y eternidad, de mundo presente y futuro (1,4), discurre a través de toda la historia, ha sido «predicada hace tiempo» (1,2), siempre ha podido ser vista. La ira de Dios sobre los hombres que están en el juicio de Dios no se manifiesta de modo inevitable; ellos podrían reconocer y amar al Juez. «*De forma que no tienen excusa*» si no ven ni oyen; pues tienen ojos para ver y oídos para oír. Inexcusable es su irreverencia porque las obras de Dios que «se dejan ver a la inteligencia» hablan de su «poder *eterno*» y protestan por adelantado contra el culto al no-dios conocido, mediante el que Dios es computado entre los poderes físicos, psíquicos u otros de este mundo. Inexcusable es también su insumisión porque los hechos que «se dejan ver a la inteligencia» dan testimonio de la «divinidad *eterna*» de Dios y protestan de antemano contra la arrogancia religiosa, que, en el vértigo de sus vivencias, habla de Dios y se refiere a sí misma.

Si hemos encastillado la verdad de Dios y provocado con ello su ira no es porque no tuviéramos otra posibilidad. «Dios no está lejos de cada uno de nosotros, porque en él vivimos, nos movemos y existimos» (Hech 17,27-28). Dadas las prestaciones de Dios, la situación podría ser muy distinta.

Pero «*a pesar de haber conocido a Dios*»: el conocimiento de Dios, dado con la simple mirada a lo incomprensible, imperfecto e insignificante de nuestra vida, no se tradujo en reconocimiento. Lo invisible de Dios nos parece más insoportable que la frágil visibilidad de aquello que preferimos llamar «Dios». El eterno y fundamental presupuesto del Creador pasó a ser una cosa en sí, sobre las cosas y junto a las cosas; la abstracción viva de todas las concreciones se convirtió en una de tantas concreciones, aunque fuera la suprema; *el* Espíritu se convirtió en *un* espíritu; el Inaccesible, y *por ello* tan Cercano, se convirtió en el objeto eternamente incierto de nuestras vivencias. En lugar de ver la luz en su luz eterna, hacemos que

sea *una* de tantas luces, si bien la mayor, no sensorial, sobrenatural; lógicamente encendemos luces *propias* y, en virtud de la misma lógica, buscamos también en las cosas su *propia* luz. Si Dios no es ya para nosotros el Desconocido, ¿dónde queda la «*gloria*» que le debemos? ¿Y dónde el «*agradecimiento*» conveniente, si él no es ya para nosotros aquello que nosotros no somos? Prometeo se rebela con razón contra Zeus, el nodios que le ha quitado el puesto.

Así, la luz se ha convertido en oscuridad en nosotros, la ira de Dios ha resultado inevitable. «*Se ofuscaron en vanos razonamientos y se entenebreció su insensato corazón*». Ahora nuestra barrera es sólo barrera, y el No de Dios es y significa No. Abandonado de forma insensata a sí mismo, el hombre se enfrenta a las fuerzas del mundo que gobiernan ciegamente. Porque nuestra vida adquiere sentido en este mundo sólo mediante su relación con el Dios verdadero. Pero habría que establecer esa relación haciendo que el recuerdo de la eternidad rompa nuestro razonamiento y nuestro corazón (mediante el «ver con la inteligencia»). No existe más relación con el Dios verdadero que aquella que se produce por el camino de Job. Si esta fractura no tiene lugar, entonces el razonamiento es hueco, formal, puramente crítico, estéril, incapaz de dominar la plétora de los fenómenos, de comprender lo individual en el contexto de la totalidad. El razonamiento inquebrantable se entrega a su verdadera relación con las cosas. En cambio, el corazón inquebrantable, la sensación de las cosas no despertada por una inteligencia última, se sustrae al dominio del razonamiento: entregado de forma oscura, ciega y acrítica a la casualidad, representa una entidad en sí. Insensible, inteligente sin visión, y, por tanto, vacío es el razonamiento; irreflexivo, viendo sin inteligencia, y, por tanto, ciego es el corazón. Extraña al mundo es el alma, y carente de alma está el mundo si ambos no se encuentran en el reconocimiento del Dios desconocido, si el hombre esquiva al Dios verdadero, a quien debería hacer entrega de sí mismo y del mundo, para reencontrar ambas cosas.

Esto es la causa de la noche en la que caminamos, la causa de la ira de Dios manifestada sobre nosotros.

Efecto (1,22-32)

V. 22. Jactándose de sabios, se hicieron necios. La imagen del mundo *sin* paradoja y *sin* eternidad, el saber *sin* el trasfon-

do del no saber, la religión *sin* el Dios desconocido, la concepción de la vida *sin* el recuerdo del No contrapuesto a nosotros, gozan de mucho predicamento. La sencillez, lo rectilíneo y el desenfreno, la seguridad y el equilibrio relativos, la coincidencia amplia con la «experiencia» y con las exigencias de la vida práctica, la bienhechora ambigüedad y elasticidad de todos los conceptos y medidas, la perspectiva liberal de posibilidades ilimitadas, todo eso hace que este suelo se convierta de continuo en fuente de confianza. Tras haber renunciado a la «vista inteligente» (1,20), pisando este suelo, uno puede llegar a creerse sabio. La noche también tiene su sabiduría. Pero no por eso pierden ni pizca de su realidad lo huero del razonamiento y el entenebrecimiento del corazón que se producen en esa situación. El esplendor de aquella sabiduría irredenta no detendrá el desenlace inevitable bajo la ira de Dios. Pues no reconocer a Dios como Dios no es sólo un error teórico, sino una errónea actitud básica ante la vida. De un razonamiento vacío y de un corazón entenebrecido fluye necesariamente una conducta equivocada. Y cuanto más se instala en su camino seguro el hombre de dura cerviz, tanto más necio se hace, tanto más erróneos son la moral y el tren de vida que se basan en el olvido del abismo, en el olvido de la patria. No debería ser difícil entender esto.

V. 23-24. Y cambiaron la gloria del Dios incorruptible por una representación en forma de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos y de reptiles. Por eso, abandonándolos a los deseos de su corazón, los entregó Dios a la impureza, hasta el punto de que ellos mismos deshonraron sus propios cuerpos.

«*Cambiaron la gloria del Incorruptible por la representación de lo corruptible*»; es decir, se pierde el sentido para captar lo específico de Dios; se pierde de vista la grieta del ventisquero, la región polar, la zona desértica que hay que atravesar si hemos de pasar realmente de lo corruptible a lo incorruptible. La distancia entre Dios y el hombre no tiene ya una importancia radical, tajante, corrosiva como un ácido, que hay que respetar de una vez por todas. Se difumina del todo la diferencia entre la incorruptibilidad, fontalidad y superioridad de Dios y la corruptibilidad, relatividad y limitación de nuestro ser-ahí y ser-así. Los ojos que deberían ver esa diferencia están ofuscados. Entre el aquí y el allí, entre nosotros y el totalmente distinto nace la niebla o masa religiosa en la que, bajo las más diversas artes de identificación y de procesos de mezcla

coloreados, ora más, ora menos, por lo sexual, se elevan los procesos humanos o animales a la categoría de vivencias de Dios, o se «experimenta» como vivencia humana o animal el ser y obrar de Dios.

El núcleo de esta niebla es la obcecación; como si también sin el milagro (vertical desde arriba), sin la supresión de todo lo dado, prescindiendo de *la* verdad que está más allá del nacimiento y de la muerte, pudiera existir una unidad o, al menos, una capacidad de alianza entre Dios y hombre. Con independencia del plano en que se dé, la vivencia religiosa, si cree ser más que cavidad, si cree ser contenido, posesión y disfrute de Dios, es la desvergonzada y fracasada anticipación de aquello que sólo desde Dios puede ser verdadero y llegar a darse.

En su condición histórica, en su carácter de cosa y en su limitación, esa vivencia es siempre una traición a Dios. Es el nacimiento del no-dios, de los ídolos. Porque en medio de aquella niebla se olvida que todo lo corruptible es una metáfora, pero *sólo* una metáfora. Se cambia la gloria del Dios incorruptible por la representación (Sal 106,20) de entidades corruptibles. Alguna de las relaciones del hombre con los objetos de su temor o de su deseo, con algún medio útil de su existencia, con un resultado de su propio pensamiento o acción, o con un fenómeno impresionante de la naturaleza o de la historia *de suyo importante,* es tomada tan en serio como si esa relación no estuviera perforada también por su propia referencia última al Creador, al Desconocido, cuya gloria no es intercambiable con la conocida gloria de una representación, por delicada y pura que ésta sea, porque la primera no tiene igual.

Del encuentro, supuestamente inmediato, con Dios, que sería verdadero sólo si *no* quisiera ser verdadero, si *no* deseara condensarse en una «experiencia», si quisiera suprimirse enseguida y ser sólo un espacio abierto, referencia, motivo y ocasión, nacen entonces aquellas divinidades, fuerzas, poderes y potestades mediatas, derivadas, indirectas y autónomas (8,38) que colorean y oscurecen la luz del Dios verdadero. En ningún lugar se han dado más dependencias indirectas que en el reino de la inmediatez romántica (¡India!). Y allí donde se pase por alto y se desprecie aquella cualificada distancia entre lo humano y lo Último que lo cimienta se instalará necesariamente el fetichismo, que vive a Dios en «*aves, cuadrúpedos y reptiles*» y –por último y ante todo– en la «*figura del hombre*

corruptible» («personalidad», «el niño», «la mujer»), así como en las creaciones, estructuras y representaciones intelectuales y materiales (familia, pueblo, Estado, Iglesia, patria, etc.); y abandonará a Dios, que habita más allá de todo esto y aquello. Así se erige al no dios; así se implanta a los ídolos.

«*Por eso los entregó Dios*». Aquel cambio se venga, se convierte en el castigo. El olvido del Dios verdadero es ya el estallido de su ira contra aquellos que le olvidan (1,18). La empresa de implantar al no dios se venga *teniendo éxito*. Las divinizadas fuerzas naturales y psíquicas *son* ahora dioses y dominan nuestra atmósfera vital como Júpiter y Marte, como Isis y Osiris, como Cibeles y Atis. Nuestra conducta *es* determinada ahora por aquello que queremos. *Alcanzamos* necesariamente la meta que nos hemos señalado: que todas las representaciones y metáforas cuyo significado interpretamos mal, pasen a ser objetivo, contenido y fin en sí mismas. El hombre se convierte ahora en esclavo y juguete de las cosas, de toda la «naturaleza» y de la «cultura», cuya supresión y fundamentación en él ha pasado por alto. Y ahora nadie más elevado le protege frente a lo que él mismo ha convertido en supremo. La impureza de su relación con Dios hace que también su vida caiga en la impureza. Si Dios ha perdido su gloria, también la pierde el hombre. Al profanar el interior se deshonra también el exterior, al deshonrar el alma también se afrenta al cuerpo, porque el hombre es uno. Para deshonra del hombre, la cosificación pasa a ser la condición creatural de su vida. La *libido,* la sexualidad en sentido estricto y amplio, como fuerza primera de toda su concupiscencia y de sus afanes, se convierte en sumamente preocupante y sospechosa. Ahora tiene que soportar, lamentar, maldecir como deshonra toda la ignominia del curso del mundo, y la genera de continuo al estar alejado de Dios. Ha querido vivir al conocido dios de este mundo y vive ahora al dios conocido.

V. 25-27. Han trocado la verdad de Dios por la mentira y tratado al mundo como santo y venerable en vez de al Creador (¡Bendito él por siempre! Amén). Por eso los ha entregado Dios a pasiones degradantes: sus mujeres han cambiado las relaciones naturales por otras innaturales, y lo mismo los hombres: han dejado las relaciones naturales con la mujer y están inflamados en su apetencia recíproca. Hombre con hombre cometen infamia, y reciben en su propio cuerpo el previsible pago de su extravío.

«*Han trocado la verdad por la mentira*». La apostasía, acaecida básicamente, tomará pronto formas más nítidas. Vivir de modo inmediato a Dios en la criatura podría ser una confusión ocasional, casi juguetona, un error más bien superficial, la disolución de la verdad de Dios en la plétora de todo tipo de verdades mundanas. Pero una vez que la posibilidad de ese trueque está ahí, el grave cambio de la verdad por la mentira no se hará esperar mucho tiempo. La pequeña niebla surgida en el punto céntrico entre Dios y el hombre, donde las distancias se borran, se convierte en el mar de nubes en el que los polos opuestos se tornan irreconocibles como tales. El semiconsciente antagonismo respecto del Dios desconocido se hace patente. Los ojos ofuscados enferman. Los poderes y potestades entronizados ocasionalmente se consolidan ahí y se adornan con la refulgente corona del «poder eterno y de la divinidad» (1,20), mientras que el Creador, el Origen eterno, se hace cada vez más «abstracto», más «teórico», más impopular y más insignificante. El no dios, el concreto supremo, triunfa, aunque queda un ralo resto del Desconocido sobre los alardes y delicias intramundanos, un último misterio, invocado a veces, más allá de aquello que llamamos dios.

La realidad única, el Dios vivo, desconocido, parece ahora etéreo, problemático, irreal. Ocupa su lugar lo sumamente etéreo, problemático e irreal: el mundo desligado de él. El hombre no quebrado por recuerdo alguno del Dios desconocido está ahí con una aureola de seguridad, de conveniencia y de realidad. El mundo es «santo y venerable»; en caso de apuro, prescindiendo del Creador. Sobre este punto, la visión que del mundo tienen las ciencias naturales, la historia, la filosofía y la teología es más unívoca de lo que parece. No es que el mundo esté al lado de Dios, sino que ha suplantado a Dios, se ha hecho dios y exige «la misma piedad que el devoto de cuño antiguo (exigía) para su Dios» (D. F. Strauss). Pero los antagonismos *dentro* de este mundo-dios (naturaleza y cultura, materialismo e idealismo, capitalismo y socialismo, secularidad y celo religioso, y similares) no son tan graves como pretenden hacer creer. Son antagonismos *dentro* del mundo, para el que ni la paradoja, ni el no, ni la eternidad existen.

«*¡Por eso los ha entregado Dios!*». Lo natural indómito *no* es puro. De nada sirve que se disfrace de religioso. En ello se esconde siempre la no naturaleza y la anti-naturaleza, que aguarda a la hora de irrumpir. Con el trueque de Dios por mundo se corresponde (porque significa un dejar correr a la

naturaleza) el cambio de lo indispensable, de lo inevitable a su caricatura demoníaca, que, sin embargo, está básicamente en la misma línea. Lo peligroso rueda hacia el absurdo. La *libido* campa a sus anchas. El erotismo sin límites invade la vida. Porque la frontera entre lo «normal» y lo perverso se abre si entre Dios y hombre no hay una frontera cerrada, una última e inexorable barrera y freno.

V. 28-31. Es concebible, y de hecho se da, una agudización extrema de esta situación: también en la pervertida relación con Dios hay todavía un resto de «visión inteligente», una última y admonitora reflexión sobre el misterio de Dios, que se opone a la arrogancia religiosa. Un destello de este misterio hay también en las fuerzas del mundo convertidas en dioses, también en el universo divinizado; y este ralo resto de lo desconocido en el no-dios actúa como freno en forma de intuición y de escalofríos. Pero también esto puede terminar. Los ojos enfermos pueden quedar ciegos, la falta de conocimiento puede convertirse en ignorancia de Dios (1 Cor 15,34): **Como perdieron el juicio**, que es necesario **para conocer a Dios** (ya no son capaces de asombrarse ni de espantarse en serio, de contar con algo que no sean sensaciones, experiencias y vivencias, pues ya sólo piensan en sofismas más o menos ingeniosos, sin luz superior y sin trasfondo), **Dios los ha entregado a su mente réproba, para que cometan torpezas, llenos como están de toda clase de insumisión, inutilidad, codicia y maldad; plagados de envidia, homicidios, discordias, fraudes, depravación; son difamadores, calumniadores, hostiles a Dios, insolentes, arrogantes, fanfarrones, con inventiva para lo malo, rebeldes a sus padres, insensatos y desleales, sin entrañas, sin compasión.** Se producen así el vaciamiento y la descomposición extremos. El caos se desintegra en sus elementos constitutivos, y ya todo resulta posible. Ahora se agitan los átomos, la lucha por la existencia causa enormes estragos. La mente misma se ha tornado insensata. La idea de obligación y de solidaridad ha perdido su noble sonoridad. Un mundo asolado por la arbitrariedad personal y por la injusticia social campa a sus anchas; no sólo en la Roma de los césares. Es la naturaleza verdadera de nuestra existencia indómita la que se manifiesta aquí. Nuestra irreverencia e insumisión están bajo la ira de Dios. Ahora, para nosotros su juicio es *juicio* y nada más que esto. Y constatamos que la imposibilidad del hombre es su *imposibilidad* real y definitiva.

V. 32. No debería resultar difícil captar esta concatenación. **Conocen el veredicto de Dios que declara dignos de muerte a los que hacen tales cosas, y, sin embargo, no sólo las hacen, sino que, además, aprueban a los que las hacen.** Ésta es la sabiduría de la noche, que se hace necia (1,22). Es ella necedad porque se aferra de modo convulsivo a una consideración superficial de las cosas humanas a la que los hechos contradicen de continuo. Ella ve adónde conduce el indómito camino del hombre, percibe con claridad lo que significa la dirección que sigue y la meta que persigue. Conoce la causa y ve el resultado, pero no se atreve a decir: ¡Alto ahí! La extraña queja acerca de la caducidad de la existencia terrena y la acusación contra la condición pecadora del hombre –acusación cuya fundamentación en este suelo resulta igual de chocante– acompañan siempre al hombre que olvida a su Creador. Y el colmo es que ellos clavan la mirada en este suelo, afirman, quieren, continúan, aprueban y defienden contra toda protesta básica todo lo edificado sobre este suelo. ¿Por qué es tan difícil recordar al Olvidado cuando, sin embargo, es tan manifiesto el efecto de ese olvido, el final de nuestro caminar en la noche, la *muerte?*

CAPÍTULO 2

JUSTICIA DEL HOMBRE

EL JUEZ (2,1-13)

¿Quién es el titular de la situación que hay que entender como «manifestación de la ira de Dios» (1,18)? *¿Quién* tiene por dios al no dios, al conocido dios de este mundo? *¿Quién* es irreverente e insumiso y, con ello, ha sido entregado por Dios? ¿Se habla del hombre en general, de todo hombre? ¿Es la barrera no reconocida como tal y que, por ello, sigue siendo barrera, son el vaciado y el entenebrecimiento correspondientes a esta relación con Dios el presupuesto del que todos nosotros venimos? ¿O se habla sólo de hombres concretos, aunque sean mayoría? ¿Es la ira de Dios sólo una de tantas posibilidades condicionada histórica y psíquicamente? En la noche de la ira de Dios, ¿no hay también luchadores en el ejército de la luz que, como tales, no están ya en la oscuridad? Junto a los irreverentes e insumisos, ¿no hay también una justicia del hombre? ¿No cabe pensar que existe mucha reverencia y humildad en virtud de las cuales el hombre ocupa un peldaño más alto de la existencia y, estando en él, escapa al veredicto general que declara dignos de muerte a los hombres (1,32)? ¿No es también la fe una realidad histórica y psíquica? ¿No es trasladado el creyente a la situación de poder sustraerse, en virtud de su fe, a lo que nos sujeta a todos nosotros, de poder quitarse de encima el peso del desconocimiento de Dios que pesa sobre este mundo, de poder conseguir un terreno contrapuesto al corriente y general, desde el que («Pero nosotros») –tal vez sensible y compasivo, pero ya no implicado básicamente– puede mirar al lado opuesto, a aquellos que aún no están en su situación, que todavía no «lo» han comprendido ni lo han hecho suyo? Mediante la audición del mensaje de salvación predicado hace tiempo, ¿no habría nacido en medio del mar de la desdicha una isla de los bienaventurados? La concebible posibilidad de venerar al desconocido Dios de

Abrahán, de Isaac y de Jacob, ¿no lleva a vislumbrar la posibilidad, igualmente concebible, de estar puesto a salvo del peso de la ira de Dios? El posible caso excepcional de que un hombre se instale honradamente en la crisis divina de nuestro ser-ahí y ser-así y comparta así las críticas con Dios ¿no abre a ese hombre la vía para salir de la oscuridad? ¿O estaría inexorablemente cerrado aquel círculo de causa y efecto, de apostasía y caída que caracteriza siempre y en todo lugar al hombre como hombre, al mundo como mundo?

V. 1-2. Por eso, no tienes excusa, ¡oh hombre!, quienquiera que seas, con tu juicio, pues juzgando a otros, a ti mismo te condenas, ya que, juzgando, obras del mismo modo. En cambio, sabemos que el juicio de Dios es según la medida de **la verdad contra los que obran de ese modo.**

«*No hay excusa*», no hay razón ni posibilidad alguna para acogerse a una excepción. No tienen excusa los que no conocen al Dios desconocido (1,18s) ni quienes lo conocen. También estos últimos pertenecen al tiempo, también ellos son hombres. No existe justicia humana que pueda arrancar de la ira de Dios al hombre. No existe magnitud humana ni altura local que justifique al hombre ante Dios. No hay constitución o actitud, mentalidad o estado de ánimo, intelección o concepción que, como tal, sea agradable a Dios. El hombre es hombre y está en el mundo de los hombres. «Lo nacido de la carne carne es». Cada *cosa* tiene su *tiempo*. Lo que *en el* hombre y *mediante* el hombre adquiere ser, figura y extensión es siempre, por doquier y como tal, irreverencia e insumisión. El reino del hombre nunca es reino de Dios. Nadie está excluido, nadie está exonerado, nadie está disculpado. No hay ni un solo propietario dichoso.

«*Juzgando a otros, a ti mismo te condenas*». Al colocarte en un punto de mira, te quitas la razón a ti mismo. Al decir «yo», «nosotros» o «eso es», cambias la gloria del Incorruptible por la representación de lo corruptible (1,23). Al pretender glorificar al Dios desconocido como si emprendieras algo *posible,* encarcelas de nuevo la verdad. Haces valer la reverencia y la humildad como si fueran *tu* obra buena; y al pensar así, te comportas de modo irreverente e insumiso. Amparándote en tus ideas y puntos de vista, te desembarazas de la carga del mundo; y por eso, la carga es más pesada para ti que para cualquier otro. Como conocedor del misterio de Dios, te separas de tus hermanos, quizás con la mejor intención de ayu-

darles, cuando resulta que los has superado con creces. Con esa postura tuya demuestras desconocer por completo el misterio de Dios, y eres el menos indicado para ayudar. Ves la necedad de otros bajo la perspectiva de necedad *ajena,* y tu propia necedad clama al cielo por considerarla como ajena.

También el decir no, el caer en la cuenta de la paradoja de la vida, el inclinarse bajo el juicio de Dios *es nada;* también el aguardar a Dios, también la «aflicción», también la postura del «hombre bíblico» *es nada* si quieren ser actitud, punto de vista, método, sistema, cosa, si, con ellas, el hombre quiere diferenciarse de otros hombres. También la fe es increencia si, en algún sentido, quiere ser más que cavidad. Porque entonces ella es de nuevo la rebelión de los esclavos, la que quiere reprimir la rompiente verdad de Dios, la intranquilidad de todas las tranquilidades. Entonces ella es, de nuevo, la soberbia, la arrogancia que desconoce la distancia existente entre Dios y hombre, y que entronizará infaliblemente al no dios. Entonces ella es de nuevo la identificación del hombre con Dios que traerá consigo, de forma inevitable, su aislamiento frente a él, el romanticismo de lo inmediato con toda su antigua alharaca: ¡Aquí está el templo del Señor! (Jer 7,4). Precisamente eso que tú haces ahora es la rebelión del hombre que desafía a la ira de Dios. «Juzgando a otros, a ti mismo te condenas».

«*Ya que, juzgando, obras del mismo modo*». Así pues, lo que hay que decir del hombre en general debemos afirmarlo también de los hombres de Dios. Como hombres, ellos en nada se diferencian de los otros (1,1). En la historia general no existe como partícula, como reservado, una historia especial de Dios. Toda la historia de la religión y de la Iglesia se desarrolla por completo en el mundo. Y la llamada «historia de la salvación» es sólo la ininterrumpida crisis de toda historia, no una historia *en* la historia o *paralela* a la historia general. No hay santo alguno entre no santos. Y no lo son precisamente si quieren serlo. Su crítica misma, su protesta, su acusación, si la lanzan contra el mundo en vez de aplicársela a sí mismos, los sitúa entre los no santos.

Esa acusación se inscribe en el marco de lo mundano; nace de la menesterosidad, no del deseo de ayudar; es una palabra *acerca* de la vida, no es la vida misma; es luz artificial en la noche, no aurora y comienzo del día. Esto se aplica también a Pablo, profeta y apóstol del reino de Dios. Esto se aplica a Jeremías, como a Lutero, como a Kierkegaard, como a Blum-

hardt. También vale para san Francisco, que supera con creces a Jesús en «amor», candidez y severidad, y que, con ello, actúa esencialmente como acusador; y nada digamos de la demoledora santidad de Tolstoi. Movido y moviendo, *todo* lo humano nada con la corriente, sobre la que parece flotar o contra la que, incluso, aparenta oponerse. Cristo no habita entre justos. Dios sólo quiere tener razón. Y la tragedia de todos los hombres de Dios consiste en que, luchando por el reino de Dios, tienen que enrocarse en la sinrazón. Pero eso ha de ser así, porque los hombres de Dios no deben ocupar el puesto de Dios.

«*Sabemos que el juicio de Dios es según la medida de la verdad*». Los verdaderos hombres de Dios son conscientes de lo trágico y paradójico de su situación. Saben lo que hacen cuando se colocan en un punto de mira; saben que tal punto no existe en realidad, y no piensan que su vocación los exime de culpa. Saben que la fe es fe sólo si ella *no* reclama realidad histórica y psíquica alguna, sino que es indecible realidad divina. Consideran que el «ver inteligente» (1,20) no es un método, una cantera, sino eterno fundamento del conocer. Saben que, de suyo, la fe justifica tan poco como las restantes realidades humanas. Ellos no escaparán de la paradoja, por ejemplo, haciendo de ella una nueva realidad objetiva. No desactivarán la rotundidad del juicio acercándolo en demasía a su propio No humano. No esquivarán la rotundidad del juicio sufriendo el debido sometimiento a él como una estación en un camino de salvación *(ordo salutis!)* que hay que recorrer en el tiempo para dejarla luego tras de sí como algo sufrido *ya*. En modo alguno convertirán la rompiente justicia divina del mensaje de salvación en guarida para ellos, en bastión contra otros. Saben que el juicio de Dios se rige por la verdad. ¿Quién podrá resistir si el hombre es medido por la verdad de Dios? ¿Cómo, cuándo, dónde sería entonces posible que no se derrumbara *todo?*

V. 3-5. ¡Oh hombre! Tú, que juzgas a los que obran así mientras tú haces lo mismo, ¿te figuras que precisamente tú escaparás de la sentencia de Dios? ¿O interpretas mal la riqueza de su bondad, su fidelidad a sí mismo, su paciencia? ¿No comprendes que la bondad de Dios quiere moverte al arrepentimiento? Entonces, con tu obstinación y con tu corazón impenitente, atesoras ira para el día de la ira y de la manifestación del justo juicio de Dios.

«*¿Te figuras que precisamente tú escaparás de la sentencia de Dios?*». Ése sería el cálculo equivocado de una justicia humana. Sería como llevar una contabilidad incorrecta: lo que habría que anotar en el haber de Dios, la justicia humana lo contabiliza en su propio haber. Convierte en una posibilidad y realidad humanas lo que, en realidad, le ha dado Dios. Reclama como derecho adquirido en el tiempo lo que le ha sido donado en la eternidad. Pierde de vista lo poco que significa estar en este mundo en una atalaya más elevada. No tiene en cuenta que se le formula, aquí y ahora, una pregunta a la que no es capaz de responder. Pasa por alto que la historia del mundo *no* es el juicio del mundo. Y, al echar mano, insensatamente, de lo visible y temporal, deja escapar lo invisible y eterno. Cuando la justicia humana se ufana de la fe como si ésta fuera obra del hombre, la obra de Dios en la fe se paraliza, también la fe pasa a estar bajo la ley de la indignidad y corrupción de todo lo terrenal. Cuanto más quieras escapar de la sentencia de Dios, que concuerda con la medida de la verdad, tanto menos escaparás de ella.

«*¿No comprendes que la bondad de Dios quiere moverte al arrepentimiento?*». ¿A qué se debe que se den tales luchadores en el ejército de la luz, hombres con inteligencia y visión, hombres que, como los judíos de los tiempos de Jesús, percibieron algo de las cosas últimas, hombres para los que el poner la esperanza impaciente en Dios mismo, sólo en Dios, es algo conocido? Tales hombres no son por eso menos hombres; y el mundo en el que viven no es por eso menos mundo. Pero sobre esos hombres, detrás de ellos y en ellos se ha producido un portento. Han recibido gracia; les ha sucedido lo incomprensible de que el Señor hablara con ellos desde la adversidad como con Job. Ellos se espantaron de su irreverencia e insumisión, fueron sacudidos de la ensoñación de pensar que Dios es eso a lo que llamamos Dios; se rasgó el velo de la niebla religiosa y de la nube de la ira divina, y ellos vieron al Inescrutable, oyeron su No, sintieron la barrera, el juicio, la paradoja de nuestra existencia, tuvieron un atisbo menesteroso y esperanzado acerca de qué se trata en la vida del hombre. Con temor y temblor arribaron a la reflexión, al respeto, al «ver inteligente». Se vieron forzados a detenerse; Dios mismo los forzó.

Pero ¿qué es todo esto? ¿Es mística, intuición, éxtasis, obra prodigiosa de hombres que gozan de una constitución y

guía especiales? ¿Es esto una vivencia de almas puras, descubrimiento de mentes preclaras, logro de una voluntad férrea o resultado de un orar ferviente? No, porque otros son más puros y más preclaros, más enérgicos y más férvidos, y Dios jamás ha hablado con ellos. Hay místicos y extáticos que jamás han «visto de modo inteligente». La explicación no puede estar en lo que el hombre aporta; ante Dios, todo eso es como si no existiera. Lo que es su temblar y despertar *ante Dios,* eso, en cuanto tal, *no* pertenece a *ese hombre.* Allí donde Dios habla y es conocido no cabe atribuir influencia alguna al ser, tener y disfrutar del hombre.

El que *ha sido* elegido por Dios jamás dirá que él *ha* elegido a Dios. El que la reverencia y la humildad ante Dios se den en un hombre, el que la fe sea posible se debe a la inexplicable «riqueza de su bondad». ¿Cómo he merecido *yo* ver siendo ciego? Gracias a la inexplicable «fidelidad» de la ira de Dios a sí misma. ¿Cómo he llegado *yo* a ser una excepción entre tantos millones de personas? Gracias a la inexplicable «paciencia» que Dios ha tenido conmigo. ¿Qué puede esperar Dios de mí para que me haya dado precisamente a mí esta posibilidad inaudita? Nada, absolutamente nada se puede aducir para fundamentar y explicar este «yo» y este «mí». Carece de fundamento. Es obra de un prodigio absoluto y vertical. Toda palabra que se diga sobre una vivencia del hombre, incluso la afirmación de que tal vivencia *existe,* es excesiva. Nos hallamos de nuevo ante *la* línea secante, incapaz de extensión alguna. Pero eso deriva de esta dialéctica del prodigio: «La bondad de Dios quiere dirigirte al arrepentimiento».

Lo que desde Dios y sólo desde Dios puede ser verdadero en el hombre, jamás puede ser otra cosa que nueva llamada a Dios, nueva llamada a la conversión, a la reverencia y a la humildad, invitación a despedirse de toda seguridad, a abandonar toda fama, a honrar de nuevo a Dios, al Dios desconocido, como si aún nada hubiera sucedido. Toda pretensión, todo derecho de propiedad derivado de ahí interpreta de forma errónea la lección, no comprende la llamada producida, malinterpreta a Dios. Cada afirmación positiva de una situación de excepción iguala al que ha observado algo de Dios con aquel otro que aún *no ha notado absolutamente nada.* ¿No comprendes que la bondad de Dios quiere moverte al arrepentimiento? ¿No sabes que *esto* es el único percatarse posible y real?

Si no te percatas de ello, «*entonces, con tu obstinación y con tu corazón impenitente atesoras ira*». Esta interpretación equivocada se condensa, se agranda y consolida de inmediato convirtiéndose en una bola de incomprensión, y, como si de una bola de nieve se tratara, todo lo que el hombre piense, hable y haga en adelante, aunque sea lo más eximio y más puro, no hará sino agrandar más y más esa bola. Nace la vida típicamente «religiosa» (como algo especial contrapuesto a la vida en general) a la que, dada su cuestionabilidad romántica, no se puede ayudar mediante discurso alguno dirigido a sus detractores.

De la justicia divina del profeta nace la justicia humana del fariseo; pero la justicia humana como tal es irreverencia e insumisión. La malentendida bondad de Dios, es decir, la existencia efectiva, real, de una actitud dirigida a Dios, hace que el profeta convertido en fariseo no vea aún la dominación del no-dios bajo la que él se encuentra, la amenazante acumulación de la ira divina. Su balance erróneo le oculta aún la gravedad de su situación. Tal vez él siga añadiendo planta tras planta a su torre de Babel hecha de exigencias a Dios, de seguridades exigidas a Dios, de disfrutes de Dios, pero detrás de esa cortina *de su* vida cotidiana acecha ya el día *eterno* de la ira y del juicio justo. Él, estando aún en su altura, *ha caído ya*. Él, el amigo de Dios, *es* ya el enemigo más encarnizado y odiado de Dios. Él, el justo, está juzgado ya. No debe extrañarse de que, de pronto, se deba manifestar y expresar lo que él es.

V. 6-11. Porque la medida con la que se mide al hombre no es de este mundo. Es eterna, como Dios mismo; es Dios mismo. Dios busca de continuo que el hombre se abra a él, sólo a él. Dios nos fundamenta aboliéndonos. Nos da vida matándonos. Nos redime transformándonos: al sonar la última trompeta. *De eso* se trata. Ante este Dios está también el justo; *precisamente* el justo, el creyente, ante el Dios **que pagará a cada uno según sus obras: a los que con la perseverancia** que es característica **de la buena obra buscan la gloria, el honor y la incorrupción** de Dios, **con vida eterna. Pero a los serviles, indóciles a la verdad y obedientes a la insumisión** espera **ira y encono. Tribulación y angustia, pues, sobre el alma de todo hombre que obra el mal; del judío primero, pero también del griego. En cambio, gloria, honor y paz sobre todo el que practica el bien; sobre el judío primero, pero también sobre el griego. Porque en Dios no hay acepción de personas.**

«*Él pagará a cada uno según sus obras*». ¿Quién? Aquel ante el que todos los hombres son nulos y mendaces. Aquel al que el hombre sentado sobre su riqueza amasada de modo injusto jamás debía olvidar. Aquel que dijo de una vez por todas que *suyos* son el poder y la compasión (Sal 62,10-13 LXX). Aquel del que el hombre debe confesar: ¡No lo sé!, para reconocer a continuación que él es conocido por aquél (Prov 24,12 LXX). Él, Dios, «paga» las obras de los hombres; él es el que crea el valor o futilidad de ellas mediante el valor que él les asigna. En él se decide, pues, qué es bueno y qué es malo. En él vivimos nuestro sentido o nuestro sinsentido, nuestro cielo o nuestro infierno. Las «obras», nuestro hacer y omitir como hombres, nuestra actitud y constitución en su forma anímica e histórica, tienen *sólo* significación anímica e histórica. Por alta que ésta pretenda ser, no nos está permitido sobrevalorarla, ni elevarla a lo eterno. El Comprador eterno, el uno y único que las paga eternamente, que las valora eternamente, es Dios y siempre Dios.

Y ahora puede producirse el portento de que Dios pague «*con vida eterna a los que buscan la gloria, el honor y la incorrupción*», de que lo que en la limitación humana se hace realidad histórica y psíquica como reverencia y humildad ante Dios, como búsqueda de Dios mismo y sólo de Dios, encuentre de hecho a Dios. Puede suceder que el receptáculo del creyente, no obstante su manifiesta insignificancia, contenga la vida eterna. Puede suceder que la «perseverancia» del esperar y del apresurarse humanos sea la característica de la «buena obra» que tiene lugar en un hombre y por medio de él. Puede suceder que cuanto uno hace en este mundo en la debilidad de la «carne», bajo los síntomas de una suma cuestionabilidad, sea el bien y lleve ya en sí la gloria, el honor y la paz del mundo venidero. Pero no es humanamente posible realizar, ni siquiera concebir como real, esta posibilidad. Si ella existe, existe del todo y sólo como posibilidad desde Dios. Frente a ella, judío y griego, hombre de Dios y hombre del mundo, están en la misma línea: de la promesa, y sólo de la promesa, participan todos ellos.

En cuanto justicia humana, la realización de tal promesa nunca jamás llegará a diferenciarse de otras justicias o injusticias humanas. El creyente, el autor de la buena obra, jamás esgrimirá esta obra como posesión propia contra la no-posesión de otros. Jamás dirá: ¡*yo* hago! Su afirmación constante será:

¡*Dios* hace! Jamás dirá: ¡Dios *ha* pagado! Siempre afirmará: ¡Dios pagará! (2,13; 3,30; 5,17.19). La reverencia y la humildad ante Dios nunca querrán ser otra cosa que cavidad, carencia y esperanza. Porque *de Dios* es y sigue siendo la gloria que el hombre venera y busca en este mundo.

Pero también puede darse el otro portento, el espantoso. También puede suceder que «*a aquellos que se entregan a la insumisión les espere ira y encono*», que tal vez una reverencia y humildad indudables para los ojos humanos *no* encuentren al Dios verdadero, sino que hallen al no dios, que se hagan reos del enojo divino (2,5). Puede suceder que Dios «pague» con ira y encono la obra del hombre. Cabe que cuanto parece profunda emoción profética sea ante él «mentalidad servil»: «La mentalidad y visión de la vida del jornalero que, sin la abnegación del propietario, suele hacer su trabajo sólo por el jornal» (Zahn).

Lo que desde lejos parece obediencia a la verdad puede ser desobediencia suma; la humildad aparente tal vez sea insumisión. Lo que el hombre «considera bueno» puede ser una obra de la maldad y estar hundido en la sombra del juicio. El hombre tampoco puede captar esa posibilidad. También ella existe desde Dios, sólo desde Dios; nadie está jamás asegurado contra ella. Judío y griego, hombre de Dios y hombre del mundo vuelven a encontrarse en el mismo plano respecto de ella; la misma amenaza pende sobre todos ellos. La justicia del hombre nunca jamás está asegurada contra la posibilidad de carecer de valor a los ojos del divino Comprador, contra la posibilidad de no ser comprada. La irreverencia y la insumisión nunca serán distintas de lo que son; ni siquiera en el estadio supremo, en las formas más delicadas de lo que nosotros histórica y psíquicamente llamamos fe. El Juez jamás se dejará desposeer del derecho a juzgar también a los justos. Juzga él, en persona; sólo él.

«*Porque en Dios no hay acepción de personas*». Lo que psíquica e históricamente puede resultar visible como superioridad respecto de otro es sólo la «persona», la máscara, la forma, el papel asumido en el teatro. Máscara es todo aquello que hace que un hombre parezca distinguido entre sus semejantes. Eso tiene valor en sí, pero *no* significa condecoración *eterna* alguna, no significa distinción alguna que, superando la crisis de todo lo corruptible, llegue hasta lo incorruptible. La medida con la que Dios mide no es de este mundo. Ante Dios, tam-

poco el justo está en el papel de justo, sino como lo que él es en realidad: quizás agraciado como buscador de lo incorruptible, tal vez condenado como siervo insumiso; en cualquier caso, penetrado por la mirada y examinado: el hombre es hombre, y Dios es Dios. ¿Qué queda ahí de las seductoras seguridades del fariseísmo?

V. 12-13. Los que han pecado sin estar bajo la Ley perecerán sin que intervenga la Ley. Y los que han pecado en presencia de **la Ley, por la Ley serán juzgados. Porque no son justos ante Dios los que oyen la Ley, sino los que cumplen la Ley.**

Preguntamos de nuevo (2,4): ¿Cómo se produce la justicia del hombre? Respuesta: mediante la revelación divina, mediante la apertura y comunicación de la «ley» divina, mediante la cercanía y la elección divinas que ponen aquí a un hombre y allí a otro en situación de creer, de obedecer a Dios con reverencia y humildad (2,14). Pero lo que el Señor obra es un *portento* ante nuestros ojos; eso no da al hombre derecho a preferencia ni a seguridad alguna. El pecador sigue siendo pecador. ¿Quién no peca? La apostasía no deja de ser apostasía. ¿Quién no ha apostatado?

Aunque en la superficie que denominamos alma e historia pueda resultar visible e importante la diferencia de grado entre los que pecan lejos de la Ley que no conocen y los que pecan oponiéndose a la Ley que conocen, sin embargo no se tiene en cuenta esa diferencia para tomar la auténtica decisión sobre el hombre, la decisión sobre su perdición o salvación, sobre su permanencia bajo la ira de Dios o su justificación. Tanto en un caso como en el otro hay extravío. Lo decisivo es *cumplir* la ley: realizar la posibilidad ofrecida por Dios. Por tanto, lo decisivo es el contenido, el significado, el sentido de la actitud que el hombre adopta. Y *Dios* le promete o no le promete ese sentido. Él es el sentido. El hombre sin Ley o con Ley está y vive en el sentido de Dios, no en el sentido del hombre. El «*oír la Ley*», el notar, comprender, experimentar la revelación no da sentido; tampoco lo da la experiencia de la revelación suprema. Lo que es del hombre no puede salvar al hombre; eso «*no es justo ante Dios*». «*Cumplidores de la Ley*» son los oyentes que oyen, los «judíos que lo son en lo interior» (2,29).

Pero la justicia de *estos* justos consiste en que «*serán declarados justos*». Entiéndase bien: no se dice: «son justos»; ni si-

quiera: «son declarados justos». No. Para que desaparezca hasta el último destello de humana detentación de un derecho, hasta el último viso de realidad objetiva de esta justicia, se dice: «Serán declarados justos». Ellos tienen en la injusticia de este mundo la expectativa de la justicia del mundo venidero; han recibido en el *tiempo* el empujón para un movimiento *eterno*. Su justicia consiste en que entregan de continuo toda su justicia humana a Dios, al que ella pertenece. Consiste en su renuncia radical a una justicia propia. Allí donde la Ley encuentra a tales cumplidores, donde la revelación halla tal fe, allí está Cristo: «el fin de la Ley para la justificación de todo el que cree» (10,4-5). Allí hay conocimiento de Aquel que nos ha conocido primero. Pero el Juez es y sigue siendo juez hasta que se renueven cielo y tierra.

EL JUICIO (2,14-29)

V. 14-16. Si sucede que **gentiles, que no tienen la Ley, hacen en su estado natural lo que exige la Ley, entonces ellos, sin tener la Ley, son ley para sí mismos. Esos tales presentan la obra exigida por la Ley, inscrita en sus corazones (de lo que son testigos su conciencia y sus pensamientos que se acusan y excusan entre sí), en el día en que Dios juzga lo oculto de los hombres (según mi Evangelio) por medio de Cristo Jesús.**

Nos hallamos ante un comunicado muy chocante, asombroso, no evidente, que arranca de las ideas que se desprenden de entender a *Dios* como el Juez: hombres que no han recibido una revelación están ante Dios como aquellos que tienen una revelación, los dormidos como despiertos, los no creyentes como creyentes, los injustos como justos. Hay que recordar a la justicia humana este hecho asombroso, este hierro de madera.

«*Gentiles, que no tienen Ley, hacen lo que exige la Ley*». «*La Ley*» es la revelación dada por Dios, pero dada y concluida, la impresión que la revelación divina ha dejado en el tiempo, en la historia, en la vida del hombre; es la escoria sagrada del portento acaecido, el cráter extinto del discurso divino, el recuerdo serio de la actitud reverente y humilde que determinadas personas se vieron obligadas a adoptar; es el canal seco por el que en otro tiempo, bajo otras circunstancias, fluyó para otras personas el agua viva de la fe, del ver inteligente; un

canal hecho de conceptos, ideología y preceptos que recuerdan la actitud de ciertas personas distintas, que invitan a mantener viva esa actitud.

Hombres «que tienen la Ley» son moradores de ese canal. Ellos tienen una impresión del Dios verdadero, del desconocido: sea en forma de una religión transmitida o recibida o en forma de una antigua vivencia propia. Tienen ahí, de una forma u otra, la referencia a Dios, a la crisis de nuestra existencia, al mundo nuevo, que es la frontera de nuestro mundo. Precisamente a causa de esa referencia sigue siendo impresionante para ellos la huella de la revelación y se esfuerzan para que esa huella no pierda su acicate.

En cierto sentido, «*gentiles, que no tienen la Ley*», carecen de esa referencia. Su vida personal y su experiencia histórica no están marcadas por la revelación. Por eso, tampoco conocen el esfuerzo para conservar esa huella. Cabría calificarlos de durmientes en cuanto que nada de su actitud atestigua que les intranquilice el recuerdo propio o ajeno de lo que no sabemos. Cabe llamarlos no creyentes en cuanto que no se percibe en ellos asombro alguno respecto a lo que está encima de ellos. Es posible calificarlos de injustos en cuanto que aprueban sin reparo el curso del mundo y cooperan sin prejuicios. En modo alguno se les puede tener por moradores del seco canal de la revelación.

Pero puede suceder que gentiles que no tienen la Ley «*hagan lo que exige la Ley*». Precisamente porque Dios es el juez, cumplir la Ley no es lo mismo que tener y oír la Ley (2,13). «Cumplir la Ley» significa que la revelación tiene lugar, que Dios habla, que la reverencia y la humildad son algo obvio porque el hombre *está* delante de Dios. Ahí hay justicia que tiene validez delante de Dios. Pero la revelación es de Dios. Ella no se deja forzar a seguir el canal vacío. Ella puede seguirlo, pero también tiene la posibilidad de excavar un nuevo lecho fluvial. No está atada a la huella que ella haya dejado en otro lugar o en tiempo pretérito. Ella es libre. Por eso es un error calificar sin más de durmientes, de no creyentes y de injustos a los «gentiles». También ellos pueden temer a Dios; también ellos pueden ser elegidos por Dios sin que eso resulte perceptible para otros. La fe misma y como tal está envuelta siempre en un disfraz. Hay en los «gentiles» desasosiego, sacudida y reverencia que los moradores del canal ni ven ni entienden. Pero Dios lo ve y entiende. La justicia de Dios se ha

manifestado a ellos hace tiempo, mientras que la justicia humana los mira aún con desconfianza y de reojo.

«*En su estado natural*» cumplen ellos la Ley; en su condición creatural y mundana, en su sobrio y nada pretencioso cumplimiento son conocidos por Dios, al que, a su vez, conocen; no carecen de visión de la corruptibilidad de todo lo humano; perciben la silueta argentina de la redención y del perdón que rodea a la tenebrosa nube de nuestra existencia; no carecen de respeto *al* No que separa a la criatura del Creador y *al* Sí que los convierte en criaturas del Creador. Sin duda, su vida no es más que una metáfora, pero tal vez sea una metáfora tan perfecta que tenga ya ahí su justificación. Sin duda, su mundo está descuidado, pero tal vez sea ya un mundo tan deshilachado, tan disoluto, tan socavado, que la compasión de Dios parece más próxima, más creíble que en algunos otros lugares en los que el «Reino de Dios» está en plena floración. Tal vez se dé un escepticismo extremo y malísimo, la total inaccesibilidad a todo lo «más elevado», una completa incapacidad para permitir imposiciones de nadie; pero, quizás por eso mismo y ahí, se da *verdadera* fractura, sentido para captar a Dios, a Dios mismo. Tal vez haya censurable agitación febril, protesta que todo lo critica e intranquilidad interior; pero precisamente por eso se da ahí la referencia a la paz de Dios, que es superior a toda mente.

¿Qué exige, pues, la Ley? ¿Qué quiere recordar la Ley a aquellos que la tienen? Sin duda, precisamente aquello que a los ojos humanos resulta a veces tan curioso. ¿«Cumplen la Ley» *ellos* realmente? ¿Acaso están *ellos* junto a la fuente *que mana?* ¿Por qué no? ¿Querrá poner barreras a la «riqueza de la bondad de Dios» (2,4) aquel que tiene conocimiento de ella, el que ha comprendido que la revelación es del todo inmerecida, incomprensible e inderivable?

«*Ellos son ley para sí mismos*». Si hay hombres que cumplen la Ley sin tenerla, entonces la reciben para cumplirla, entonces se han convertido en ley para sí mismos. El agua viva excava su lecho, y también la *aparente* excelencia de los que moran en el canal se esfuma. Se hará visible ahí un lecho fluvial nuevo, de aguas bravas, una huella bien distinta e inusual de la revelación, una extraña forma de fe. Pero ¿quién osará disputar allí donde sólo Dios podría polemizar? La religión y la vivencia de los hombres de Dostoievski tienen que arriesgarse a todo tipo de religiones y vivencias diferentes. Los que

«tienen la Ley» (aunque fuera el «Evangelio») carecen de motivos para considerar a tales personas sólo como objetos de misión, para –en un arrebato de bondad– decir que hay en ellas «inicios religiosos», cuando, tal vez, hace tiempo que hay en ellos huellas de Dios completamente distintas de las que nosotros hemos tenido y tendremos. «Ellos son ley para sí mismos». Aunque se tratara de religión y de vivencia –cosa de la que *no* se trata–, Dios también puede dar eso a los «gentiles», y se lo da.

«*Esos tales presentan la obra exigida por la Ley, inscrita en sus corazones*». Ellos comparecen ante el tribunal de Dios, *están* en el tribunal, y se encuentra en ellos aquello que justifica al hombre ante Dios. ¿Hasta qué punto? Todo positivo «en cuanto que» sería inexacto para hablar de la «obra» que el «gentil» justificado presenta ante Dios, y con la que encuentra la complacencia divina. Si la justicia humana tuviera que dictar sentencia sobre él, sin duda que estaría perdido. En todo caso, lo que la justicia humana encontraría en él *no* sería aquello que le justifica ante Dios. Más bien, la «obra» agradable a Dios consistirá en el final, en el final completo de toda justicia humana en la que él se encuentra, en su indudable perdición, en su renuncia a toda ilusión moral y religiosa, en su renuncia a toda esperanza en *esta* tierra y en *este* cielo.

Más allá, más allá de todo lo humanamente evidente y objetual, más allá de todo aquello que quienes tienen la Ley le admitirían («un buen fondo», «un cierto idealismo», «inicios religiosos»), más allá de *todo* aquello que el centroeuropeo valora («actitud», «madurez», «raza», «personalidad», «concentración», «carácter») está lo que él tiene que presentar a Dios y lo que Dios «paga» con la vida eterna (2,6). En realidad, tal vez se trate de algo a lo que no se daría aún el nombre de religiosidad (por ejemplo, inconsciente, extraeclesial). Quizás se trata en realidad (Dostoievski) del hombre desnudo en el último estadio. O quizás, sólo de una única gran necesidad, apriето y menesterosidad. Tal vez en la hora de la muerte, sólo un espanto ante el misterio, una airada rebelión contra la perentoriedad de nuestro ser-ahí y ser-así, el amargo silencio de uno que abandona el local profiriendo protestas. Tal vez más y algo más bello y mejor. *No* se trata de eso. En el cielo hay más alegría por un pecador que se arrepiente que por noventa y nueve justos que no necesitan arrepentirse. ¿Qué significa arrepentimiento? *No* la última, suprema y más delicada acción

de la justicia humana para Dios, sino la acción primera, fundamental de la justicia de Dios para el hombre: la «obra» que Dios «ha inscrito en sus corazones» y que, por ser de Dios y no del hombre, causa alegría en el cielo, busca a Dios con la mirada, sólo a Dios. Y sólo él, él mismo verá esa búsqueda.

«*De lo que son testigos su conciencia y sus pensamientos que se acusan y excusan entre sí*». Porque, ¿quién oye la voz de la conciencia tal como ella habla también en los sin ley y sin Dios? ¿Quién comprende la dialéctica de los binomios Dios y perdición, perdición y culpa, culpa y expiación, expiación y Dios, dialéctica en la que los hombres están? Dios oye. Dios atraviesa con la mirada. A él habla hasta lo silenciado, lo apenas consciente, el «destino en el contexto» (Gellert). Ante él testifica en favor del hombre todo aquello que jamás puede testificar ante los jueces humanos. Él sabe lo que nosotros desconocemos. De ahí la incomprensible posibilidad de que los sin ley sean llamados a juicio y de que, sin embargo, *salgan libres* del tribunal.

Porque «*en el día en que Dios juzga lo oculto de los hombres por medio de Cristo Jesús*» sucede que unos «gentiles» presentan su «obra» y obtienen beneplácito de Dios. ¿De dónde viene la posibilidad de comprender en Dios también a los impíos, de olvidar el corte transversal de la «Ley» que divide a los hombres en religiosos e irreligiosos, en morales e inmorales, y de comprender el corte longitudinal que pone de manifiesto, también en las profundidades, accesos a Dios? Esa posibilidad dimana, «*según mi Evangelio*», del *nuevo* día del hombre que irrumpe en la resurrección; dimana del día de Cristo Jesús, que trae esta luz. Ese día marca el punto de inflexión del tiempo hacia la eternidad, rasga «lo oculto de los hombres», revela que nosotros, los hombres, somos vistos por Dios. «*Por medio de Cristo Jesús*» juzga Dios al hombre. Eso significa crisis: negación y afirmación, muerte y vida del hombre. En Cristo se ha hecho presente un final, pero también un principio, un desvanecerse, pero también un renovarse.

Y esta crisis afecta siempre a *la totalidad* del mundo y a *todos* los hombres. Porque el redentor aparecido en Cristo es también el creador de todas las cosas que nada abandona. Por consiguiente, los altos y los bajos, los justos y los injustos reciben en Cristo *igual* acceso al Padre tras haber escuchado el mismo grito de ¡Alto! ante el Dios desconocido. *Toda* carne es como heno y Dios quiere que se ayude a *todos* los hombres

(1,16; 3,29; 10,2). Por eso juzga Dios «*lo oculto de los hombres*». Lo que atañe a todos, lo universal, es decir, la condenación en la que estamos, y la compasión, el poder del perdón, que nos sustenta y nos lleva, no es evidente, se refiere a «lo oculto de los hombres». Sólo ahí es y se hace verdadero. No es verdadero mientras que estos hombres se encuentren en el lado de la luz y aquéllos en el de las sombras, personificando una contraposición evidente.

Pero este antagonismo pierde todo su significado cuando llega la medianoche o el mediodía, cuando la oscuridad envuelve a ambos grupos o la luz los inunda. Cristo es medianoche y mediodía. Sobre todo lo que divide a los hombres se hace reconocible lo envolvente de Dios. Dios mismo plantea la pregunta acerca de Dios y la responde, sitúa a *todos* los hombres de *todos* los estamentos y de *todos* los tiempos bajo *una* advertencia y promesa. No evidente, inabordable, infranqueable para siempre, intranquilizante para siempre es la línea secante que él traza con ello. Ella nos remite de continuo a lo «oculto», donde Dios mismo juzga. Pero esa dureza del mensaje salvífico de Cristo es también su componente liberador, bondadoso, cordial: el Dios que es extraño para todos nosotros, puede y quiere darse a conocer a todos nosotros. El Dios al que no comprendemos, a nadie negará del todo su testimonio. El Dios oculto no está lejos de lo «oculto de los hombres»; tanto menos lejos está cuanto más claro nos resulte que precisamente «en lo oculto» de Dios y del hombre se toman las decisiones. *Este* Dios que pasa de largo, libremente, ante todo lo que es pura huella suya, este Dios es la esperanza de los gentiles en el juicio.

Pero porque *Dios* es el juez, toda justicia humana debería hacer gala de modestia suma. Su preocupada crítica a los impíos podría no tener razón de ser; su celo por la conversión de éstos podría resultar un tiro al aire. Más allá del bien y del mal *de éstos* se mueve el brazo de Dios. La justicia humana haría bien en no aventurarse a ir demasiado lejos.

V. 17-25. Pero si sucede **que te llamas judío, que cuentas con la posesión de la ley, que te glorías en Dios, que conoces su voluntad y disciernes de qué se trata, como uno que es experto en la ley, y, además, te crees capaz de ser guía de ciegos, luz para los que están en las tinieblas, educador de rudos, maestro de niños, porque tienes**, ante ti, **en la ley, la plasmación** perfecta **del conocimiento y de la verdad, tú, que adoc-**

trinas a otros, ¿no te adoctrinas a ti mismo? ¿Predicas que no se debe robar, y robas? ¿Dices que no se debe cometer adulterio, y lo cometes? ¿Aborreces los ídolos, y saqueas el santuario? ¿Te glorías de la ley, y deshonras a Dios transgrediendo la ley? Pues por vuestra causa se blasfema el nombre de Dios entre las naciones, como está escrito. La circuncisión tiene valor si observas la ley. Pero si eres un transgresor de la ley, tu circuncisión se vuelve incircuncisión.

Se nos comunica algo chocante, llamativo, acerca de los que están en el *otro* lado: los de ese grupo se tienen por los despiertos, y en el juicio de Dios son ellos los que duermen; se consideran los creyentes, y no creen; se tienen por los justos, y son injustos. Entre ellos hay huella de revelación, y, con todo, el mundo es mundo también ahí.

«*Te llamas judío*». La serie de los mejores no comienza contigo. Hay un pasado anterior a ti y, sin duda, también un correspondiente futuro posterior a ti. Tu vida se encuadra en un contexto que permite esperar que constituyas una excepción en el mundo de la carne. Tú tienes el nombre para que vivas en contraste con los muchos a los que en realidad no se puede dar este nombre.

«*Cuentas con la ley*». Te rodean huellas del Dios vivo. Te esmeras para que ellas se conserven vivas, como tales, en ti. Te alegras de la autoridad que tiene sobre ti lo que sabes de Dios y de la que ese saber te da, en contraposición al caos de opiniones y medidas vigentes fuera de tu ambiente.

«*Te glorías en Dios*»: ¿Cómo no deberías hacerlo, puesto que tienes una huella de él, un recuerdo suyo; puesto que tu mirada se dirige de continuo, en oración, hacia el lugar donde Dios debería estar, diferenciándote así de los vacilantes y ateos, para los que el punto al que tú miras es un lugar vacío?

«*Conoces la voluntad de Dios*». Sabes también que el recuerdo de Dios significa obediencia, que de tu punto de mira debería provenir un ataque a tu vida, un ataque al mundo; y sabes en qué dirección tendría que empujar ese ataque. Vives intranquilo pensando que habría que hacer algo, y el celo te lleva a emprender de hecho iniciativas; a diferencia de los insensatos, que se dejan llevar por la fuerza ciega del destino.

«*Disciernes de qué se trata*». Tú tienes un sentido heredado y adquirido para lo esencial, para los matices históricos y psicológicos, para lo auténtico, característico, e importante; y, en especial, para todo lo sospechoso y peligroso. Siempre tienes a

punto una observación ingeniosa, un juicio atinado. Sabes delimitar frente a otros tu posición echando mano de razones válidas. Ves en lo profundo porque eres profundo; a diferencia de los miles y miles de superficiales, de diletantes de la vida. En una palabra: ¡*Tú tienes mucho*! ¿Qué más querrías tener? ¿Qué otra cosa que tú no tengas podría tener un hombre? Grande es la oportunidad que se te ha ofrecido. La bondad de Dios se ha derramado abundante sobre ti. Gran autodominio ha demostrado la ira de Dios sobre ti. Grande ha sido su paciencia (2,4; 3,2; 4,11; 9,4-5). Como es obvio, se esperan grandes cosas de ti.

Y ahora «*te crees capaz de ser guía de ciegos*». Sientes, no sin razón, que tienes una misión. Te comparas a ti y tu impresión de la revelación con los muchos que carecen de tal impresión. Captas en esa diferencia tu vocación. Intuyes que existe un plan divino, una teleología en la que debes jugar un papel decisivo. Asumes el llamamiento, lo has aceptado ya, confiado y consciente de tener una responsabilidad sagrada. Desearías comunicar a otros, a los ciegos, a los que caminan en tinieblas, a los rudos y a los niños esa impresión de revelación que tú *tienes* («en la ley, la plasmación perfecta del conocimiento y de la verdad») con tanta seriedad y entusiasmo. Desearías continuarla, difundirla, propagarla y pulirla para que llegue a ser poseída por el mayor número posible de personas. En virtud de lo que eres y de lo que tienes, te sientes empujado a actuar, instituido como colaborador de Dios.

Pero «*tú, que adoctrinas a otros, ¿no te adoctrinas a ti mismo?*». La misión presupone haber sido enviado; el adoctrinar, un haber sido adoctrinado; el repartir implica haber recibido. ¿De qué sirve tener la ley si no la cumples, si Dios no respalda al que la tiene? ¿De qué sirve la huella de revelación si la revelación misma no avanza? ¿De qué sirve dirigir la mirada al lugar donde Dios estaría, si él ya no está allí? ¿De qué te servirá en el juicio el morar en el canal, si éste está seco? ¿Y no cabe la posibilidad de que esté vacío? ¿Quién eres tú entonces? ¿De dónde vienes tú en ese caso? ¿Qué es del nuevo espíritu que tú quieres plantar en otros? También tu huella de revelación, tu conmoción, tu vivencia, tu entusiasmo son carne, son de este mundo. ¿Tendrá que temer menos *tu* mundanidad religiosa la ira de Dios que otra mundanidad? ¿No se da aquí como allí cautividad de la verdad, cambio de lo imperecedero por la representación de lo perecedero? ¿Qué eres tú

si Dios mismo no aboga por ti? ¿Qué será de ti si él no encuentra la «obra» en ti, en lo íntimo de tu corazón: la oración del publicano, la súplica del hijo pródigo, el grito de la viuda ante el juez injusto? Entonces tu cumplir está ahí como lo que es: tu legalidad, como robo; tu pureza, como adulterio (¿cuándo sería pura la sexualidad?); tu piedad, como vana arrogancia (porque ¿qué devoto *no* se acercaría en exceso a Dios?). ¿O merece la pena, por ejemplo, distinguir en el juicio de Dios los grados de una mundanidad más alta y más baja? Si falta a tu vida la justificación que sólo Dios puede dar, entonces le falta *toda* justificación. Si no puedes presentar *otra cosa* que tu huella de revelación, entonces no tienes nada que mostrar. Si alegas sólo tu fe, entonces no puedes alegar absolutamente nada. Si Dios no está a favor de ti, entonces todo está contra ti.

Más aún: «*Te glorías de la ley, y deshonras a Dios transgrediendo la ley*». Si Dios no está de tu parte, entonces tampoco tú puedes estar a favor de él, sino sólo en contra de él. Porque el mundo tiene una vista muy aguda. No admitirá tu supuesta superioridad. Conocerá enseguida que tú eres carne de su carne y hueso de su hueso. Si eres reprobable, entonces no puedes obrar, trabajar, instruir en favor de Dios. Se convierte en su contrario la posición que desearías ocupar no sin razón. Practicas lo contrapuesto a la misión, dado que misionas sin haber sido enviado. Porque donde está la ley, el «mundo» espera que se cumpla la ley; donde hay huella de revelación, el mundo busca revelación. Éste cree con magnanimidad en la elevada pretensión que los hijos de Dios formulan en medio de él.

El mundo en modo alguno sería insensible a las realidades. Pero sí es inmune a las ilusiones. Si él se siente engañado en los llamados e iluminados, si observa que ellos practican la magia potemkinesca, si no hay otra cosa distinta, nada nuevo, nada convincente que haga acto de presencia en los hijos de Dios, entonces el mundo, tras un breve lapso de asombro, se aleja del extravagante teatro de una falsa comunión con Dios, y se siente corroborado y justificado de nuevo como «mundo». Con instinto infalible para la verdad, el mundo no se deja engañar, se resiste a dejarse convertir al «dios» de los piadosos. «Dios» *es* precisamente ideología donde los hombres toman el punto de vista de Dios sin Dios, donde Dios mismo, Dios sólo, no es uno y todo, sino hombres si, aunque sea en el sentido más sutil y más noble, quieren ser algo y hacer algo con Dios. La objeción, la protesta contra «Dios» tienen toda

su razón de ser cuando sólo pueden verse secos canales de Dios. Pero ¿dónde quedan entonces los colaboradores de Dios? «Por vuestra causa se blasfema el nombre de Dios entre las naciones» (Is 62,5). Son los elegidos, los hijos de Dios los que retardan el Reino de Dios. ¿No debería hacernos pensar esta posibilidad en todo instante en que somos tentados a hacer de la profecía de los que esperan y se apresuran una última, suprema, justicia humana? ¡Esa posibilidad es desde antiguo una realidad!

«*Pero si eres un transgresor de la ley, tu circuncisión se vuelve incircuncisión*». La irrupción del relativismo es entonces inevitable: la huella de revelación que tienen los hijos de Dios se convierte en uno de tantos valores humanos, mundanos. Cae por tierra la pretensión de que su posición goza de preferencia absoluta. Sus religiones, sus morales y sus ideologías son magnitudes que vienen y van. Su historia eclesiástica se torna profana, responde al dicho siguiente: «¡A juzgar por las apariencias, el eslabón auténtico se ha perdido!». Porque allí donde *Dios* no encuentra el valor que *él* aprecia y «paga» de modo adecuado (2,6), las posiciones de prioridad humanas no pueden tener una significación especial. La impureza e impiedad que *él* encuentra «en lo íntimo de los hombres» devalúa la huella de revelación que los hombres desean hallar en sí mismos u otros en ellos. Los combatientes de Dios sin Dios se asemejan al caminante que se queda parado junto a la señal indicadora del camino en vez de *andar* el camino indicado. Insensato se ha vuelto el indicador del camino; insensatos su fe, su orar, su actitud bíblica. El sacramento de la circuncisión en los judíos y todo otro sacramento no es ya comunión con Dios, sino (¡Zuinglio y el Liberalismo tienen razón bajo la perspectiva de la ira de Dios!) que sólo la *significa*. Se ha extinguido el cráter alrededor del cual están sentados, esperando, los santos. La forma sagrada es sagrada sólo como forma, y ningún intento de espiritualización podrá detener el progresivo vaciamiento de esta santidad. La circuncisión equivale de hecho a no circuncisión; fe es sinónimo de increencia; beatitud equivale a impiedad.

Así, la justicia humana es atacada también en su propia casa. Ella podría equivocarse no sólo respecto de los de fuera, sino también en cuanto a sí misma. Ella se tambalea *radicalmente* en el juicio de Dios. No existe derecho alguno en virtud del cual algo humano *en* este mundo no sea también *de* este mundo.

V. 26-29. Mas si el incircunciso guarda las prescripciones de la ley, ¿no se computará de hecho **su incircuncisión como circuncisión? En ese supuesto, el** considerado **incircunciso en su estado natural, pero que cumple el objetivo de la ley, te juzgará a ti, que, a pesar de tener la letra y la circuncisión, transgredes la ley. Porque no es ya judío el que lo es en lo exterior, ni es circuncisión la circuncisión exterior en la carne, sino que es judío el que lo es en lo interior, y es circuncisión la del corazón, según el espíritu, no según la letra. Su recompensa viene no de los hombres, sino de Dios.**

Aflora una última posibilidad. El círculo de causa y efecto, de apostasía y caída, se cierra de modo ineluctable. Pero no se puede negar la posibilidad de que este círculo, como un todo, sea abarcado y llevado por una incomprensible compasión divina. De suyo, la justicia humana es pura ilusión. No hay justicia en el mundo. Pero podría haber una justicia de Dios y desde Dios. No existe un círculo visible de santos, exceptuados, héroes, superhombres y justos formado mediante la posesión de una ley, de una huella de revelación, de una mentalidad, de una moral y de unos sacramentos. Pero podría haber un hombre nuevo, más allá de todas las divergencias, creado por Dios y según Dios. «¿La incircuncisión computada como circuncisión?». ¿Que Dios «paga» con la vida eterna, como piedad, la impiedad? ¿Que se consigna en los libros de Dios como reverencia y sumisión la irreverencia y la insumisión? ¿Que en el juicio de Dios se declara inocente y se salva al mundo perdido? ¿Que Dios *no* reconoce como tal toda fe humana, sino que la encierra en la increencia para *apiadarse* él de todos (11,32)? ¡Y todo ello sin mérito alguno, sin razón aparente, sin posibilidad humana alguna de hacer algo a favor o en contra! ¡Es la intervención inimaginable de Dios mismo, del Dios desconocido, en el contexto de las cosas conocido por nosotros! ¡Es la posibilidad imposible del mundo nuevo! *Dios* computa según *su* medida. *Dios* conduce ahí a increyentes al «objetivo de la ley», a la luz de su comunión; y hace que unos creyentes estén allí en el mundo que va de mal en peor.

Dios pasa de todo lo «conocido», de cuanto acontece en el mundo objetual y visible, y juzga en lo escondido según *su* derecho. *Él* es el espíritu que habita o no habita en los corazones con independencia de lo previsible o imprevisible según la letra de las tablas humanas. *Dios* recompensa lo que *él* quiere premiar; él mismo, sólo él. ¿Qué podríamos alegar nosotros

a favor o en contra? ¿Acaso no está Dios en su derecho? ¿Conocemos nosotros un derecho mejor que pudiéramos contraponer al de Dios? ¿No es Dios la verdad eterna de nuestra vida poniéndola en crisis? ¿Qué haremos con nuestras verdades?

El honor *de Dios* quiere resplandecer, la justicia *de Dios* quiere manifestarse; *por eso tiene que ser* tan imprevisible, tan inaudito, el pragmatismo de su modo de actuar. Dios no vive del derecho que nosotros le otorgamos; él es Dios por derecho propio. Dios no es un fundamento cualquiera; no es una respuesta que al final nosotros mismos seríamos capaces de dar. *De ahí* su actuación imprevisible, carente de fundamento humano, su juzgar según su propio derecho. *Existe* un derecho a ser salvados de la ira de Dios. Se da sólo cuando Dios mismo mata toda pretensión, cuando se reconoce el No de Dios como definitivo, la ira de Dios como inevitable, cuando se reconoce a Dios como Dios; se da allí donde comienza *la* historia entre Dios y hombre, de la que no hay que narrar historia alguna porque ella, simplemente, acaece, acontece eternamente; existe ese derecho allí donde el hombre –pero tampoco esto es una receta para la felicidad, sino el fundamento eterno de su conocimiento– se atreve a lanzarse al vacío y a amar al Dios insondable. De eso se trata en Jesucristo.

CAPÍTULO 3

JUSTICIA DIVINA

LA LEY (3,1-20)

La historia es el juego de supuestas excelencias del espíritu y de la fuerza de unos hombres frente a otros, la lucha por la existencia enmascarada de forma hipócrita mediante la ideología del derecho y de la libertad, el hincharse y deshincharse de viejas y nuevas justicias humanas que se sobrepujan unas a otras en solemnidad y nulidad. El juicio de Dios es el final de la historia. Una gotita de eternidad pesa más que todo el mar de las cosas sometidas al tiempo. Medidas con la vara de Dios, las excelencias de los hombres pierden su altura, su gravedad, su alcance; se tornan relativas. También los más elevados, más espirituales y más justos antagonismos entre hombres aparecen aquí tal como son: en su significación natural, intramundana, profana, «materialista». Los valles son elevados; las colinas, desmochadas. La «lucha de los buenos con los malos» ha terminado. Los hombres entran en *una* línea. Lo «*oculto*» de ellos (2,16) está en el juicio ante Dios; pero *sólo* ante Dios.

El juicio de Dios es el *final* de la historia, no el comienzo de otra historia nueva. La historia está liquidada, no continúa. Lo que hay más allá del juicio es absolutamente distinto de lo que se encuentra más acá de él. Entre ambas magnitudes reina una separación no relativa, sino absoluta. *Dios* habla; *Dios* es conocido como juez. Y la mutación que hay que tener en cuenta cuando Dios habla y es conocido como juez es tan radical que precisamente *ella* une de modo indisoluble tiempo y eternidad, justicia humana y justicia divina, el más acá y el más allá.

El final es también la meta. El redentor es también el creador. El que juzga es también el que endereza todo. El descubrimiento del sin-sentido es también la revelación del sentido. Lo nuevo es también la verdad más profunda de lo antiguo. La liquidación más radical de la historia, el No bajo el que cae

toda carne, la crisis absoluta que Dios significa para el mundo del hombre, del tiempo y de las cosas, es también el hilo rojo que se protrae a través del ser-ahí y ser-así de la historia. Lo perecedero *es,* conocido como tal, metáfora de lo imperecedero. El sometimiento último a la ira de Dios es creer en su justicia. Porque se *conoce* a Dios como el Dios *desconocido.* Él en cuanto tal no es una cosa en sí, no es uno de tantos entes metafísicos; no es segundo, otro, extraño, junto a aquello que existiría sin él. Por el contrario, es el origen eterno, puro, de todo cuanto existe; como el no-ser de todas las cosas, él es el sentido verdadero de ellas. Dios es fiel.

Así, toda huella de revelación en la historia, aunque la justicia humana no puede gloriarse de ella, aunque aquélla no puede dar seguridad y tranquilidad a ésta, tampoco es destruida ni aniquilada por el juicio, sino confirmada, conservada y corroborada. Su significación verdadera y eterna aparece en la abolición radical de la realidad histórica y psíquica, en la relativización completa de sus estadios y antagonismos.

V. 1-4. Entonces, ¿qué tiene aún de especial el judío? O ¿qué valor tiene la circuncisión? Grande en todos los aspectos. Ante todo, en que se les encomendaron los oráculos de Dios. Pues ¿qué? Si algunos defraudaron la confianza, ¿acaso la infidelidad de ellos abolirá la fidelidad de Dios? ¡De ningún modo! Sino que debe quedar sentado que Dios es veraz, y todo hombre falaz, como está escrito: «Para que seas reconocido justo en tus palabras y triunfes cuando fueres juzgado».

«*Entonces, ¿qué tiene aún de especial el judío?*». Hablando en serio, ¿hay algo especial si todo está puesto bajo la ira de Dios, si toda peculiaridad ha sido abolida como salvación, como motivo de excepción y como tranquilizante? ¿Hay en la historia puntos culminantes que sean más que olas muy altas en la corriente de lo perecedero, que sean más que sombras muy intensas entre otras sombras? ¿Existe una relación entre lo perceptible histórica y psíquicamente como huella de revelación y la revelación misma del Dios desconocido? ¿Existe una relación entre el perseverar de los que pasan por el escenario de este tiempo mundano como llamados e iluminados, como héroes y profetas, como hombres de buena voluntad, y el venidero reino de Dios, en el que todo es nuevo?

Detrás de este interrogante se esconde el otro, general, referido a la relación de lo que acaece en el plano de la expe-

riencia con el contenido eterno de todo suceso; el interrogante sobre qué relación tiene el ser-ahí y ser-así de las cosas con su verdadero ser; sobre qué relación tiene el esforzarse con el conocer. O ¿acaso mediante el mirar a Dios juez se niega toda conexión, toda relación, entre el aquí y el allí? La lejanía, la distancia de Dios en la que captamos cuando reflexionamos profundamente, ¿es distancia absoluta entre Dios y mundo? «¿Qué valor tiene la circuncisión?».

Respondemos: «*Grande en todos los aspectos*». Grande y sobrecogedora, fuerte e inquietante es la conexión y relación entre Dios y mundo, entre el allí y el aquí. Precisamente después de haber conocido que la cosificación y hominización de lo divino en una historia de la religión o en una historia de salvación especiales *no tiene relación alguna* con Dios porque ahí se elimina a Dios en cuanto Dios, se puede constatar también que cuanto acaece en el mundo conocido recibe de Dios su contenido y significado, que toda huella de revelación es una referencia a la revelación misma, que toda vivencia lleva en sí, como su propia crisis, conocimiento; que todo tiempo lleva en sí, como su propia abolición, eternidad. Juicio no es sinónimo de aniquilación, sino de enderezamiento. Purificación no significa vaciado, sino colmación. Dios no ha abandonado al hombre. Dios es fiel (3,31).

«*Se les encomendaron los oráculos de Dios*». Si ambigua y dudosa es, como posición de un *hombre,* la posición de un justo, de un hombre que busca a Dios y que espera en Dios (2,17-25), clara y necesaria es ella como síntoma de aquello que *Dios* quiere y hace. Prueba de una confianza divina es que tales hombres sean en medio del mundo lo que son. Ellos son eso porque el reino de Dios está prometido. Al sentirse obligados mediante «vivencias» propias o ajenas a detenerse ante lo que ellos no conocen, demuestran que ese No-Conocido como tal *podría* llegar a ser objeto de conocimiento. Al acordarse de lo imposible, demuestran que lo imposible, Dios, está en el ámbito de lo posible. Los oráculos de Dios que ellos tienen y cuidan son testimonios palpables de lo impalpable: de que hay una redención para este mundo incapaz de redención. Irrelevante es la cuestión de si lo que ellos propugnan es Moisés, Juan el Bautista, Platón, el socialismo o, simplemente, la mente moral latente en el comportamiento cotidiano. La importancia reside en que eso es llamamiento, promesa, capacidad de metáfora, oferta y puerta abierta de un conocimiento

muy profundo. Su pretensión de detentar una posición especial, su pretensión de ser oído de un modo especial, no es necesariamente pretenciosa ya que, de hecho, les han sido encomendados los oráculos de Dios.

«*Si algunos defraudaron la confianza, ¿acaso la infidelidad de ellos abolirá la fidelidad de Dios?*». Oculto y soterrado está, pues, el verdadero contenido de nuestra vida; desconocido permanece el Dios desconocido; estériles las huellas de su fidelidad; desaprovechadas su promesa y su oferta. Pero esta constatación carece de validez definitiva. Visto desde Dios, este abuso de confianza es sólo una verdad fortuita, la acción «de algunos» (¡aunque esos «algunos» fueran todos!); no refuta lo que *él* quiere y hace, no lo obstaculiza. Es posible defraudar la fidelidad de Dios, pero es imposible abolirla. La oferta de Dios puede encontrar desagradecimiento, pero no es retirada. La bondad de Dios se convierte en juicio para el hombre que se resiste a ella, pero no por eso deja de ser bondad. Toda la hostilidad lanzada contra Dios en el curso de la historia no hace que *en* este curso de la historia no existan siempre y por doquier aquellas peculiaridades, aquellas huellas de revelación, aquellas oportunidades y puertas abiertas que, vistas desde Dios, *pueden* llamar a la reflexión, conducir al conocimiento. Donde hay hombres que esperan expectantes en Dios sigue habiendo una misión, un *character indelebilis,* aunque esté envuelto a los ojos de ellos y de todos los demás en un profundo desconocimiento, aunque las más graves catástrofes psíquicas e históricas caigan sobre él. Dios nunca jamás se ha revelado en vano. Donde hay «ley» (2,14), aunque fuera una escoria extinta, allí hay también una palabra de la fidelidad de Dios.

«*Debe quedar sentado que Dios es veraz, y todo hombre falaz*». ¿De qué es capaz la infidelidad de los hombres agraciados? Sólo es capaz de confirmar «el presupuesto de toda la filosofía cristiana» (Calvino): *Dios* es veraz; *Dios* es la respuesta, la ayuda, el juez, el redentor; *no* el hombre; ni el oriental ni el occidental, ni el hombre alemán ni el hombre bíblico, ni el piadoso ni el héroe, ni el sabio ni el que espera, ni el que obra; tampoco el superhombre. ¡Sólo Dios, Dios mismo! En el caso de que alguna vez llegáramos a olvidarlo, la deficiencia de todos los portadores de la revelación en comparación con la revelación deberá recordarnos de nuevo la distancia, deberá situarnos otra vez en el comienzo, en el origen. También el

portador de la revelación vive de que en su propia deficiencia patentiza que *Dios* es Dios. «Tenía yo fe, incluso cuando dije: "Muy desdichado soy"», confiesa él (Sal 116,10-14), y continúa: «En mi turbación («en mi éxtasis» LXX) llegué a decir: *Todo hombre es mentiroso*». ¡Todo hombre! De la constatación de este contraste total del hombre con Dios, sólo de ella, dimana conocimiento de Dios, nueva comunión con Dios, nuevo culto divino: «¿Cómo a Yahveh podré pagar todo el bien que me ha hecho? La copa de la salvación levantaré e invocaré el nombre de Yahveh. Cumpliré mis votos a Yahveh ¡en presencia de todo su pueblo!».

«*Para que seas reconocido justo en tus palabras y triunfes cuando fueres juzgado*». Ante el fracaso de los llamados, manifiesto siempre y por doquier, no tiene sentido poner en duda su llamamiento o incluso criticar al que los ha llamado. La valía de los oráculos de Dios nada tiene que ver con el curso de la historia humana. Más aún: ellos se demuestran como oráculos *de Dios* precisamente en que lo visible en el curso de la historia como efecto de ellos es, al mismo tiempo, también fracaso, ausencia de efecto. Cuando el hombre se encuentra en la situación descrita en Sal 51, cuando, a la luz de Dios, no encuentra en sí mismo más que su propia impureza, cuando no es capaz de pensar en otro sacrificio que en su espíritu angustiado, en su corazón angustiado y quebrantado, *entonces* reconoce a Dios como vencedor que triunfa. Por consiguiente, por encima de los altibajos de las olas de la historia, a pesar de la infidelidad humana, triunfa la fidelidad de Dios precisamente *en* la infidelidad del hombre. Persiste lo «especial» (3,1) que el «judío» no *tiene,* pero que ha *recibido.*

V. 5-8. Pero si nuestra insumisión prueba la justicia de Dios, ¿qué diremos al respecto? **¿No es** entonces **Dios** mismo **insumiso al descargar su ira? (¡Hablo según una lógica humana!) ¡De ninguna manera! ¿Cómo sobreviene,** pues, **que Dios juzgue al mundo? Si** me estuviera permitido justificarme diciendo que **la verdad de Dios se hizo grande en mi mentira para glorificación de él, ¿qué explica** entonces el hecho de **que yo mismo sea juzgado como pecador?** En verdad, **no sucede según el dicho que algunos, de modo infame, nos imputan: Hagamos el mal para que** de ahí **venga el bien. Los** que así hablan, **ratifican su condena.**

«*Pero si nuestra insumisión prueba la justicia de Dios, ¿no es entonces Dios mismo insumiso al descargar su ira?*». La com-

prensión recién adquirida (3,1-4) acerca de la superioridad con la que Dios se revela tanto más como Dios en el fracaso de sus elegidos, parece arrojar una luz peculiar sobre el ser de este Dios. «Insumisión», autobúsqueda arbitrariamente despótica del hombre (1,18), es lo que también en los elegidos retiene cautiva la verdad, lo que la hace fracasar. Ahora bien: si la insumisión humana prueba la justicia divina, ¿qué diremos de esa justicia? ¿No es ella misma «insumisión», no es entonces Dios mismo arbitrariamente déspota, un yo supremo temible precisamente en su impiedad? ¿No testifica entonces su ira, nuestra entrega a la dominación del no dios (1,22-32), contra él mismo? ¿No es entonces el estado del hombre y del mundo la verdadera expresión del ser interior de Dios, ser que es una tiranía insondable, caprichosa? Si el sinsentido de la historia demuestra el sentido oculto de ella, entonces este sentido ¿no es por necesidad sinsentido?

«*Según una lógica humana*» quiere decir para un raciocinio en apariencia muy consecuente, pero en realidad muy acrítico, demasiado lineal, inexperto en cuentas con Dios, una conclusión evidente. Tal lógica, no obstante toda su pericia, cuenta siempre sólo con datos que se yuxtaponen unos a otros, pero no con un no-dato que es el requisito previo de todos los datos. Esa lógica pasa por alto, demostrando así su auténtica condición humana, con quién se las tiene que ver cuando se habla de Dios. Pasa ella por alto que el concluir la causa por el efecto no es aplicable a Dios, porque él no es una de las cosas conocidas.

«*¿Cómo sobreviene, pues, que Dios juzgue al mundo?*». ¿Se podría, en el sentido de esta objeción, colocar a Dios como causa última en el mismo plano de las restantes cosas de este mundo y extraer de éstas unas conclusiones aplicables a él? ¿Qué decir de que todo el mundo objetual está sometido a una problemática y crisis última? No hay objeto sin la idea del objeto. Para constatar una característica en un objeto hay que tener de antemano un saber que ponga en nuestras manos el concepto de esa característica.

Por tanto, si Dios es un objeto existente en el mundo, entonces no hay aseveración alguna sobre Dios («arbitrariedad», «tiranía») que no dimane de este saber previo. Si Dios, en el sentido de la objeción de 3,5, fuera un objeto entre objetos, si estuviera sometido a esa crisis, entonces, obviamente, él no sería Dios, sino que habría que buscar al verdadero Dios en el

origen de esa crisis. Y esto es lo que sucede en realidad: la objeción de 3,5 no habla de Dios, sino del no-dios, del conocido dios de este mundo. Pero el Dios verdadero es el origen –desprovisto de toda condición de objeto– de la *crisis* de todo lo que tiene condición de objeto, el Juez, el no-ser del mundo (incluida la lógica humana de aquel «dios»). Precisamente de este Dios verdadero, del Juez del mundo, que no es parte en el mundo, hablamos nosotros. Aplicar a Dios una conclusión demasiado evidente en nuestro mundo es como disparar al aire. Es como un cortocircuito. El Dios verdadero *no* es «insumiso», *no* es arbitrario, *no* es caprichoso. Porque en *su* juicio, en contraste con lo que le sucede *a él,* tomamos conciencia de lo cuestionable de la insumisión, arbitrariedad y capricho reinantes en nuestro mundo. Sin esa conciencia, no llegaríamos a formular aquella denuncia contra el destinatario equivocado.

«*Si me fuera lícito justificarme diciendo que la verdad de Dios en mi mentira se hizo grande, ¿qué explica entonces que yo sea juzgado como pecador?*». El motivo de aquella objeción es, obviamente, el reparo contra la no responsabilidad humana que aparentemente se desprendería de conocer la superioridad divina. O también podría nacer del deseo de asegurarse el estar libre de responsabilidad: si persiste, si triunfa la fidelidad de Dios también en la infidelidad de los elegidos, entonces toda persona humana puede tranquilizarse pensando que en su mentira se hace grande la verdad de Dios. Pero también esta conclusión es insostenible. Deriva de presuponer que el hombre está en condiciones de hacer que en su actuación se haga grande la verdad de Dios, de presuponer que, como hombre, es algo para la glorificación de Dios. Tal presuposición es equivocada. Si cierto es que Dios no es mundo, tan cierto es que el hombre no puede añadir ni quitar nada con su obediencia ni con su mentira a la verdad y gloria de Dios. Dios se acredita y glorifica a sí mismo. En él se decide si nuestro obrar es obediencia o mentira; él «paga» a cada uno según sus obras (2,6); *él* triunfa al aceptar o rechazar, al agraciar o condenar. Pero ni en lo uno ni en lo otro tengo yo justificación *alguna,* disculpa *alguna,* confirmación *alguna* de mi ser y obrar. Condenado o agraciado, no tengo más remedio que someterme a *su* veredicto y, sea cual fuere su resultado, glorificar a Dios.

Esto es ser honesto con Dios. Y no es honesto preguntar por qué Dios es Dios. Quien tema o desee que la soberanía divina anule la responsabilidad humana, tenga presente que él

como pecador está juzgado ante Dios. ¿Es esto cierto o no lo es? La responsabilidad humana consiste en dar la respuesta recta a *esta* pregunta y en el consiguiente temor al Señor. El que se sabe en el juicio de Dios, considera lo que Dios hace (en favor o en contra de él) como honor no suyo, sino de Dios. Así como el que conoce a Dios como el Juez no considerará como deshonra de Dios el deshonor del mundo (3,5-7). El reparo a reconocer la «voluntad esclavizada» del hombre es, pues, estéril; y el secreto deseo que querría empalmar con ese reconocimiento es vano. Precisamente en este reconocimiento que ve la gloria de Dios también allí donde el hombre es rechazado se da el libre y gozoso sometimiento a Dios y la renuncia a todas las malas artes.

«*En verdad, no sucede según el dicho: Hagamos el mal para que de ahí venga el bien. Los que así hablan, ratifican su condena*». El discurso rectilíneo sobre Dios y sobre el hombre como si fueran dos socios situados en un mismo plano de igualdad es la peor desviación de la verdad. Con claridad meridiana parece deducirse una frase de otra: Dios hace que venga el bien. Dios hace que venga el bien aunque nosotros hagamos el mal. Por consiguiente: hagamos el mal, pues viene el bien. Pero esa claridad meridiana es oscuridad. «Los que hablan así, ratifican su condena». Porque Dios y el hombre no son de la misma especie. Ni podemos cargar a Dios el mal, ni podemos contabilizar a nuestro favor el bien que pueda resultar de ahí. Lo que nosotros hacemos, nunca lo hace Dios; y lo que viene de ahí, nunca viene de nosotros. Si nos engañamos en eso, desconocemos de nuevo las distancias aunque parezca que hemos conocido la soberanía divina.

Nosotros no somos Dios; *no* somos soberanos. El mal es mal a pesar del bien que Dios haga venir de ahí. El sinsentido de la historia es sinsentido a pesar del sentido que hay ahí desde Dios. La infidelidad es infidelidad a pesar de la fidelidad de Dios, que no se deja desviar por aquélla. El mundo es mundo a pesar de la compasión con la que Dios lo envuelve y sostiene. Si nos toleramos, nos reconocemos y nos aprobamos a nosotros mismos, si aprobamos el curso del mundo tal como es, entonces no ensalzamos al Dios todopoderoso, sino que ratificamos nuestra condena ya pronunciada, confirmamos la justicia de la ira divina; sólo que la arrogancia con la que quitamos de en medio a Dios, con la que opinamos no hacer ya algo por Dios, nos priva de la única posibilidad salvadora, que consis-

te en arrojarnos de inmediato en sus brazos para gracia y desgracia. Al querer escapar del juicio aduciendo la excusa del fatalismo, nos hacemos reos de juicio justo *a causa* de esa excusa. Porque invocar a «Dios» en favor de nuestro pasado, presente y futuro es idolatría e impiedad; no es otra cosa que la «irreverencia e insumisión (1,18)» que hacen inevitable la ira de Dios.

V. 9-18. En resumidas cuentas: ¿Podemos tomar un pretexto? ¡De ningún modo! Sostenemos la querella que hemos formulado: que tanto judíos como griegos están bajo el pecado, según está escrito: Ninguno es justo, ni uno solo; no hay ningún sensato, nadie que busque a Dios; todos se extraviaron, todos se inutilizaron unos con otros; no hay uno que obre bien, ni uno solo; sepulcro abierto es su garganta, con su lengua urden engaños, veneno de víbora hay bajo sus labios, su boca rebosa maldición y amargura, veloces son sus pies para derramar sangre, destrozos y ruinas jalonan sus caminos, no han descubierto el camino de la paz. No hay temor de Dios en sus ojos.

«*¿Podemos tomar un pretexto?*». ¿Lo tomamos de la mirada a la fidelidad de Dios, que perdura incluso en la caída del hombre? Antes (3,1-5) hemos visto que no. Tan cierto como que el conocer la soberanía de Dios destruye todo tranquilizante de la justicia humana es que ese conocimiento no creará ningún otro sedante. No ha sido puesto en el aire el hombre para que vuelva a pisar tierra en seguida. Nadie puede esconderse tras la victoriosa voluntad de Dios. Al contrario, quien conoce a Dios, entra en el juicio, en la convulsión, y ya no sale de ellos.

«*Sostenemos la querella de que todos están bajo el pecado*». Sigue en pie la afirmación (1,18-2,29) de que todos los hombres: judíos y griegos, hijos de Dios e hijos del mundo por naturaleza, son, en cuanto hombres, hijos de la ira; sin excepción ni escapatoria están entregados a la dominación extranjera del *pecado* (5,12-14). Dios es, y sigue siendo, desconocido para nosotros. Apátridas somos, y apátridas seremos en este mundo. Somos pecadores y nos mantenemos en el pecado. Humanidad es sinónimo de humanidad no redimida. Decir historia es decir limitación y fugacidad. Decir yo es decir juicio. En el nudo gordiano de esta situación no hay escapatoria hacia adelante ni hacia atrás. Nuestra única posibilidad es la de persistir en esta querella. Sólo el que quiere persistir aquí y no tiene el

menor deseo de escapar, ni siquiera mediante los ya mencionados (3,5-8) sofismas de una «lógica humana», sólo ése puede ensalzar a Dios en su fidelidad (3,1-4).

«*Según está escrito*». ¿Acaso es nuevo e inaudito todo esto? ¿Es resignación como consecuencia de las decepciones? ¿Es un fanatismo pesimista? ¿Es violación de la rica vida humana? ¿Es ruptura con la historia? ¿Es arrogante radicalismo gnóstico? No. Esa «querella» que oímos con disgusto no es nueva, *está escrita,* fue «predicada hace tiempo» (1,1). Es precisamente la *historia* entera la que grita esa querella contra sí misma. ¿Qué significa pensamiento histórico si se hacen de continuo oídos sordos a esta querella? De todos los profetas, salmistas, filósofos, padres de la Iglesia, reformadores, poetas y artistas, ¿ha habido alguno, al menos uno, que haya calificado de bueno al hombre o que, al menos, lo haya considerado capaz de hacer el bien? ¿Acaso la doctrina del «pecado original» es sólo una «*doctrina*» cualquiera y no, más bien (en su sentido básico, pero cf. 5,12), *la* doctrina que se desprende de toda consideración honrada de la historia, *la* doctrina a la que, en último término, se remontan todas las «doctrinas» que emergen a lo largo de la historia? En esta cuestión, ¿cabe «otra opinión» que la de la Biblia, de Agustín y de los reformadores? ¿Qué pone de manifiesto, qué enseña (de forma activa y positiva) la historia?

¿La relativa similitud de unos pocos hombres con Dios? No. Su veredicto es rotundo: «*Ninguno es justo, ni uno solo*».

¿Enseña la historia que hay entre los hombres un efectivo sentido profundo, una experiencia fundamental de la vida? Al contrario. Afirma que «*no hay ningún sensato*». ¿Nos muestra la conmovedora imagen de la piedad silenciosa o de la ferviente búsqueda de Dios de grandes testigos de la verdad, por ejemplo «la oración»? Al contrario. Sentencia que «*Nadie busca a Dios*».

¿Nos enseña lo original, sano, auténtico, primitivo, ideal, diamantino, amable, ingenioso, titánico, sobrio, exitoso, de esta o de aquella personalidad y de sus obras? Pues no. Por el contrario, nos ofrece el siguiente resumen: «*Todos se extraviaron, todos se inutilizaron unos con otros. No hay ni uno que obre el bien, ni uno solo*».

¿Nos presenta alguna cualidad y prestación humana *aún* bella de tipo espiritual o mundano, interior o exterior, consciente o inconsciente, activo o pasivo, teórico o práctico? Na-

da de eso. Por el contrario, afirma: «*Sepulcro abierto es su garganta, con su lengua urden engaños, veneno de víbora hay bajo sus labios, su boca rebosa maldición y amargura*». Ése es el juicio último que merecen las ideas y las palabras del hombre. «*Veloces son sus pies para derramar sangre, destrozos y ruinas jalonan sus caminos, no han descubierto el camino de la paz*». Eso es cuanto hay que decir de las acciones y obras de los hombres.

«*No hay temor de Dios en sus ojos*». Eso es lo que muestra, lo que enseña la historia. El temor de Dios como tal jamás se hace «realmente» visible, palpable de modo directo en este mundo. Ni la historia ni la psicología pueden percibirlo. Lo que se puede percibir, eso *no* es temor de Dios. *Así* está escrito: Job 14,4; Sal 14,1-3; 5,10; 140,4; 10,7; Is 59,7-8; Sal 36,2. ¿Acaso los hombres que escribieron todo esto, y los innumerables que pensaron y se expresaron con ellos, carecieron de ojos para ver la magnitud positiva en la humanidad? Ellos no niegan eso. Incluso mostraban una receptividad agradecida y prorrumpían en alabanzas cuando se trataba de enjuiciar la religión, la moral y la cultura en su valor propio, en su significado dentro del mundo. Pero su tema, el tema auténtico de la historia no es negar ni confirmar al hombre en sí, sino conocer la problemática en la que el hombre se encuentra en relación con lo que él *no* es, con Dios, su origen eterno. De ahí el radicalismo de su ataque. En lo esencial, éste nada tiene que ver con la crítica relativa de la que es susceptible toda religión, moral y cultura. Precisamente por eso, no puede detenerse en el reconocimiento relativo que todo lo humano tiene derecho a reclamar en su esfera. El desasosiego del ataque dimana de una profundidad que se encuentra muy detrás de la intranquilidad de lo cotidiano. Precisamente por eso apela a una calma que la cotidianidad del hombre no conoce. Su No es tan total porque brota de un Sí igual de amplio. Ni el pesimismo, ni la autodestrucción, ni la enfermiza proclividad al No son la fibra esencial de los hombres que protagonizan ese ataque. Por el contrario, ellos son alérgicos a las ilusiones, se niegan en redondo a doblegarse ante cuevas vacías, persiguen la perspectiva de lo esencial, renuncian por completo a todo intento de rehuir la realidad de la situación existente entre Dios y hombre; ponen todo su empeño en que penúltimas y antepenúltimas verdades no les engañen acerca de *la* verdad con la que toda contemplación humana de la vida debe terminar para

empezar de nuevo con ella. Ellos conceden a la visión materialista, profana, «escéptica» del mundo el derecho que le compete; con esta última renuncia despejan el camino que conduce al conocimiento de Dios mismo y, con ello, al conocimiento del sentido *eterno* del mundo y de la historia. Nunca aún se ha conocido la posición del Creador y el sentido *eterno* de la criatura sino negando la criatura.

V. 19-20. Ahora bien: Sabemos que cuanto dice la ley lo dice precisamente **a los que** están **con la ley, para tapar toda boca y para que el mundo entero se reconozca culpable ante Dios. Porque no hay justicia alguna ante él en virtud de la ley para todo lo que se llama carne, pues la función de la ley es dar conciencia del pecado.**

«*Lo que dice la ley lo dice a los que están con la ley*». Los que están con la ley son los idealistas, los preferidos, los que tienen una vivencia con Dios o, al menos, el recuerdo de haberla tenido (2,14; 3,2). Oráculo *de Dios,* referencia *a Dios* es la huella de revelación que ellos tienen, su religión, su piedad. Están orientados *a Dios* y, por ello, están juzgados *por Dios*. Ellos son los menos proclives a desconocer cuál es la situación entre Dios y el hombre; son los que menos pueden caer en el error de pensar que algunos, por ejemplo ellos mismos, están asegurados y disculpados ante Dios en virtud de su propia excelencia psíquica e histórica (2,1); ellos son los que menos pueden echar mano de la «lógica humana» (3,5) para desbaratar la afirmación de que Dios es Dios; ellos son los que menos pueden evitar la tensión, la intranquilidad, el desasosiego, el continuo socavamiento e interrogante en los que Dios ha colocado al hombre. La fe, si cree de verdad en Dios, es cavidad, es sometimiento a lo que nosotros *jamás podemos llegar a ser, tener ni hacer,* a aquel que *jamás* llega a ser *mundo, jamás* llega a ser *hombre* a no ser en la abolición, en la redención, en la resurrección de todo aquello que nosotros llamamos aquí y ahora hombre y mundo. Acabamos de oír la voz de la ley, de la religión, de la piedad (3,10-18). El canal vacío habla del agua que *no* lo atraviesa. La huella («la plasmación» 2,20) habla del anillo de sellar que *no* está allí donde se encuentra la huella, sino que ha dejado sólo el negativo. La historia misma –y no la *chronique scandaleuse* del hombre, sino la historia de los hitos humanos– acusa a la historia.

«*Para tapar toda boca y para que el mundo entero se reconozca culpable ante Dios*». El judío *tiene* algo «especial» (3,1). Pue-

de saber que nada sabemos de Dios. Puede detenerse ante lo que ningún ojo vio, ningún oído oyó, ni hombre alguno llegó a sospechar jamás. Puede temer a Dios. Religión es la posibilidad de que se quite al hombre hasta la última seguridad *excepto* la seguridad en Dios mismo, sólo en Dios. La piedad es la posibilidad de que se nos retire de debajo de los pies incluso la última base concebible e imaginable. El dictamen de la historia, que se dirige precisamente a los que están con la historia, puede hacer que, incitados a la renuncia última, enmudezcan ante Dios mismo. Si esta posibilidad se realiza, si los que están con la ley *oyen* lo que dice la ley, oyen que sólo Dios tiene razón, si su religión elimina también a su religión, si su piedad se doblega por completo a su piedad, si su altura psíquica e histórica allana toda altura humana, si con *su* boca se tapa *toda* boca humana respondona, segura de la victoria y deseosa de decir aún una verdad, si precisamente en *su* persona que camina en la cima del mundo el mundo *entero* se torna culpable ante Dios, entonces se confirma, conserva y corrobora su nota especial. Entonces afirma Dios su fidelidad al hombre, fidelidad que no se deja desviar por la infidelidad del hombre.

«*No hay justicia ante él en virtud de las obras de la ley para cuanto se llama carne*». «No entres en juicio con tu siervo, pues ante ti no se justifica ningún viviente» (Sal 143,2). «Bien sé yo, en verdad, que es así: ¿cómo puede ser justo ante Dios un hombre? Si pretende contender con él, no podrá responder una vez entre mil» (Job 9,1-2). En verdad, se ha «predicado hace tiempo» (1,2) también la generalización de aquel testimonio singular de la historia *contra* la historia que hemos recordado (3,10-18). También se ha comentado de forma detallada el significado básico que le hemos dado. El «viviente», al que también podría llamarse «moribundo» (Job 9), el hombre en su periplo entre nacimiento y muerte, implicado en la lucha por la existencia, el hombre que come, bebe y, sobre todo, duerme, que contrae matrimonio, el hombre histórico, temporal, carnal, ése, como tal, no es *justo* ante Dios.

Carne significa insuficiencia radical de la criatura frente al Creador. Carne significa impureza, avanzar trazando círculos, sólo humanidad. Carne significa mundanidad no cualificada e incualificable según el medir humano. No hay justicia alguna ante Dios para todo lo que se llama carne. Porque las «obras de la ley», si Dios las escribe en el corazón del hombre (2,15), hablan contra el hombre carnal, no a favor de él. No le pro-

porcionan seguridad alguna, tranquilidad alguna, disculpa alguna. Desmontan *su* justicia, no la edifican. Vistas desde *nosotros,* contempladas dentro de la esfera humana carnal, son negación, no afirmación. Son algo valioso, apreciable, distinguido, sólo vistas desde *Dios*. Al *hombre* que conocemos no le queda sostén, descanso, solidez alguna; ni siquiera en las más ocultas profundidades y repliegues de su ser, pues *Dios* juzga «lo oculto de los hombres» (2,16), aquello del hombre que sólo él conoce y sólo él puede conocer. Entre todas las obras del hombre nada queda que él pudiera aducir en favor *propio,* si bien es cierto que *Dios* y sólo Dios «paga según sus obras» (2,6) a cada uno. Lo que el *hombre* declara recto y digno es, como tal, carne, injusto e indigno ante Dios. Pero lo que *Dios* califica como recto y «paga» según su valuación no es, como tal, carne, propiedad nuestra; y no cabe hacerlo valer en este mundo como magnitud y peso. Dios sólo es la respuesta a la pregunta, es la ayuda en la necesidad que la distancia entre Creador y criatura nos ocasiona.

Cargado de razón está el que suspira: «Languidece en mí el espíritu, y mi corazón se estremece dentro de mí. Me acuerdo de los tiempos antiguos, medito en todas tus palabras. Extiendo a ti mis manos, y mi alma está como tierra sedienta de ti» (Sal 143,4-6). Justificada está la lamentación: «Si pasa ante mí, yo no lo veo; se desliza y yo no lo advierto. Si toma una presa, ¿quién se la arrebatará? ¿Quién podrá decirle: Qué es lo que haces? Dios no reprime su cólera: bajo él se encorvaron los auxiliares de Rahab. ¡Cuánto menos podría yo responderle y rebuscar razones contra él! Aun teniendo razón, no podría responderle, y habría de implorar gracia para mi causa. Aunque yo le hablara y él me respondiese, no me atrevería a creer que él había oído mi voz. Él me aplasta por un cabello y multiplica sin motivo mis heridas; que ni respirar me deja, y me harta de amarguras. Si quisiera acudir a la fuerza, el robusto es él; si al juicio, ¿quién podrá emplazarle? Si soy justo, mi boca me condena; si me creo inocente, me declara perverso. Si me declaro inocente, es que no me conozco» (Job 9,11-21). Aquí, en lo profundo de tal suspiro y lamentación, tiene que situarse el que está con la ley, el que toma en serio la religión y la piedad. Ese tal sabe que la «obra de la ley», lo que el hombre hace en Dios, le juzga de continuo.

«*Pues la función de la ley es dar conciencia del pecado*». «¿Qué tiene de especial el judío?, preguntábamos (3,1). Aho-

ra hemos escuchado la respuesta: él tiene algo especial, tiene ley, huella de revelación, vivencia, religión, piedad, conocimiento, visión panorámica, actitud bíblica. Y la ley es precisamente la que, a los que la tienen, debería arrancarlos de todo sentimentalismo y romanticismo, y plantarlos ante el abismo abierto entre Creador y criatura, entre espíritu y carne. La ley los acusa y los declara pecadores ante Dios. La ley les desposee de cuanto tienen y los entrega a Dios para gracia o desgracia. Si sucede eso, si el hombre *oye* el veredicto de la ley, si él se entiende, pues, a sí mismo en su peculiaridad, en su vivencia, en su piedad, entonces oye la verdad última, la verdad redentora y la verdad reconciliadora, la verdad de más allá de las tumbas.

Con la mirada puesta en tal oír y entender desearíamos decir: *hay* hitos de la historia. Es posible encontrarlos allí donde la historia apunta más allá de sí misma, allí donde, *en* la historia, tiene lugar un sorprenderse, un espantarse *de* la historia. La huella de la revelación *es* realidad eterna cuando ella es nada como huella, cuando es todo como referencia a la revelación. El impaciente esperar de los devotos *está* en el reino de Dios si ellos son realmente sólo personas que esperan con impaciencia y se han olvidado precisamente de la piedad de su esperar impaciente. Ese esperar *es* sueldo eterno en todo lo real si todo lo puramente real es un testimonio de su cuestionabilidad radical. Todo ser-ahí y ser-así participa del ser en la medida en que se conoce su no-ser. Y precisamente la mirada a Dios juez manifiesta la única relación positiva entre aquí y allí; se manifiesta en el conocimiento de la distancia radical entre Dios y mundo que es una única presencia posible de Dios para el mundo. Porque a la luz de esta crisis radical, total, se conoce a Dios como Dios, en su majestad.

Eso es lo especial del judío, el valor de la circuncisión. Se conoce a Dios como el Dios *desconocido*: como aquel que declara justo al impío (4,5), como aquel que resucita a los muertos y trata como existente lo no existente (4,17), como aquel en el que se puede *creer* esperando contra toda esperanza (4,18). Si el «judío» realiza esa posibilidad especial, si conoce como tal la frontera de dos mundos en la que está puesto, entonces puede alegrarse de su especificidad. Pero ese realizar y conocer sobrepasa las posibilidades que nosotros conocemos. Es lo imposible que deviene posible.

JESÚS (3,21-26)

V. 21-22a. Pero ahora, independientemente de la ley, se ha manifestado la justicia de Dios, atestiguada por la ley y los profetas; la justicia de Dios mediante su **fidelidad en Jesucristo para todos los que creen.**

«*Pero ahora*». Nos hallamos ante la abolición total e irresistible del mundo del tiempo, de las cosas y de los hombres. Nos encontramos ante una crisis que se impone, que va hasta el extremo. Todo ser es arrollado por el no-ser superior a él. El mundo es mundo. Ahora (1,18-3,20) sabemos qué significa esto. Pero ¿de dónde proviene esta crisis? ¿De dónde dimana el simple hecho de tener conciencia de ella, la simple capacidad de tenerla presente? ¿De dónde viene la posibilidad de llamar mundo al mundo y de delimitarlo como tal en contraposición a otro, desconocido? ¿De dónde arranca la posibilidad de llamar tiempo al tiempo, cosas a las cosas, hombre al hombre, y de concebirlos relacionándolos con un «sólo» inevitable? ¿De dónde la posibilidad de valorar todo ser y suceso, de tasarlos con las férreas ideas de objetividad, condicionalidad y de relatividad? ¿De qué altura superior vienen esas ideas críticas? ¿Y de qué profundidad mana nuestro saber acerca de las cosas últimas, desconocidas, con las que, sin embargo, medimos todo? ¿De dónde nuestro saber acerca de nuestro Juez, al que no vemos, pero por el que somos juzgados? Todos estos *porqués* remiten, cual rayos, a un punto del que nosotros provenimos, a un presupuesto del que hemos partido. *Desde allí* se nos mira, delimita, elimina, arrolla y juzga a nosotros y al mundo. Pero *ese* punto no es un punto más; *ese* presupuesto no es uno de tantos. Si habla el origen, si habla el recuerdo de nuestra patria en el Señor del cielo y de la tierra, entonces el cielo se rasga y se abren las tumbas, entonces el sol se detiene sobre Gabaón y la luna sobre el valle Ayalón. El tiempo atemporal, el lugar no espacial, la posibilidad imposible, la luz de la luz increada caracterizan, pues, al «pero ahora» con el que se fundamenta a sí mismo el mensaje del cambio, del cercano reino de Dios, del sí en el no, de la salvación en el mundo, de la absolución en la condena, de la eternidad en el tiempo, de la vida en la muerte. «Vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido». Habla *Dios*.

«*Independientemente de la ley*». Que Dios hable, que seamos conocidos por él, que nos veamos a nosotros y al mundo

en su luz es algo distinto, propio, especial, nuevo en todas las religiones, en toda vivencia, en toda actitud del hombre referida a Dios. Atraviesa todo tener, tener parcial y no tener de los hombres. Eso es la verdad de todas las religiones, pero, por ello, no se identifica con la realidad de ellas. Eso es el sentido de toda la historia de la religión y de la Iglesia, de toda la historia en general, pero, justo por eso, no es una parte, un tramo, una historia dentro de la historia. (En cuanto que eso tiene una historia dentro de la historia, es tan discutible como todas las cosas históricas.) Eso fundamenta todo aquello que se manifiesta en la historia y en la psique como huella de revelación, como adoración, como fe (en el sentido más amplio). Pero, justo por eso, jamás, en ningún lugar, se solapa con ello. No se hace evidente junto a otras evidencias; se hace visible como lo invisible. La *voz* de Dios, que es su fuerza (1,16), es y será la voz *de Dios*. Si ella no lo fuera, más allá de toda voz humana, entonces ella no sería la *fuerza* de Dios. Dios habla donde hay «ley». Pero también habla donde no hay «ley». Habla también allí donde hay «ley» no porque haya allí «ley», sino porque *quiere* hablar. Dios es *libre*.

«*La justicia de Dios*». Dios dice que él *es* el que es. Él se autojustifica ante sí mismo declarándose partidario del hombre y de su mundo, ocupándose en todo instante de él. También la ira de Dios es divina justicia de Dios (1,18). Es justicia de Dios en el ropaje con que ella se presenta al no creyente que debe oír el No divino como No. Pero al irritarse Dios por la falta de fe, al arremeter, desconcertado, el hombre contra la barrera que Dios le ha puesto, al ser entregado el hombre al no-dios, al dios de este mundo (1,22s), Dios es *el que* es, el Creador del mundo, el Señor de todas las cosas; es Sí, no es No. Dios pronuncia ese Sí. Hace valer su derecho, el derecho permanente, definitivo, último y decisivo al mundo.

Más allá de las barreras ante las que nosotros nos encontramos, está siempre *él*. Ése es el contenido de su veredicto. Cuanta mayor conciencia tomamos de que esas barreras son rotundas e insuperables, mayores son la claridad y la sonoridad con las que Dios quiere hablar con nosotros de *su* derecho y de *su* reino. Cuanto mayor grado de transparencia cristalina alcanza todo lo humano, todo lo nuestro, tanto lo bueno como lo malo, tanto nuestra fe como nuestra increencia, más seguro es que Dios nos ve y conoce tal cual somos, que nos ve y conoce en el ámbito de su dominio, bajo el efecto de su poder.

La justicia de Dios es el *¡A pesar de todo!* con el que Dios se declara nuestro Dios y nos considera suyos. Y este ¡A pesar de todo! es incomprensible, carente de fundamento, fundado sólo en sí mismo, sólo en Dios; está limpio de todo «porqué». Pues la voluntad de Dios no conoce «porqué» alguno. Él quiere porque es Dios. La justicia de Dios es *perdón,* cambio radical de la relación entre Dios y hombre, declaración de que la irreverencia e insumisión, y la mentira del mundo creada por ellas, son irrelevantes ante él y no le impiden *llamarnos* los suyos para que *seamos* los suyos.

La justicia de Dios es *justitia forensis, justitia aliena*: habla el Juez que está vinculado única y exclusivamente a su propio derecho. Y como él *dice* que es (no como es en algún otro lugar), *así* es. A nosotros, sus enemigos, nos trata como amigos. «Por eso, es esto una predicación elevada y sabiduría celestial para que creamos que nuestra justicia, salvación y consuelo están *fuera de nosotros,* para que seamos ante Dios justos, agradables, santos y sabios. Sin embargo, *en nosotros* hay pecado fatuo, injusticia y necedad» (Lutero). La justicia de Dios es *autoliberación de la verdad* que nosotros hemos tenido prisionera (1,18), con independencia de cuanto, por nuestra parte, sea factible, posible o sólo concebible acerca de esta liberación. Por tanto, justicia de Dios significa en el sentido literal más estricto: reino, regio despliegue del poder de Dios, resurrección. Justicia de Dios es el *estar en el aire,* fuera de todas las posibilidades de estar conocidas por nosotros; estar allí donde somos sostenidos nada más que por Dios, por Dios mismo, sólo por Dios; estar allí donde nosotros estamos incondicionalmente en sus manos.

Eso es justicia de Dios, relación *positiva* de Dios y de los hombres. Y «de este artículo no es posible moverse ni dimitir aunque caigan cielo y tierra» (Lutero). Ante la cuestionabilidad humana que dura desde que el hombre es hombre, ¿cabe contemplar *otra* relación positiva, por ejemplo una relación directa, visible histórica y psíquicamente? ¿Hay en la historia de Asia, de África y de América –por no hablar de Europa– *otra* respuesta que Dios mismo, sólo Dios, la misericordia de Dios?

«*Se ha manifestado*» que Dios es justo. Y nuestro ¿De dónde? y nuestro ¡De allí!, nuestro «pero ahora», es el hecho de que se nos ha *dado* la siguiente respuesta: ¡La misericordia de Dios triunfa!, es el hecho de que esa relación positiva entre Dios y hombre, absolutamente paradójica, *existe*. Ése es el

contenido del Evangelio, del mensaje de salvación (1,1.16) que se proclama aquí con temor y temblor, pero también con la presión de una necesidad inevitable: lo eterno como evento. Proclamamos el conocimiento del Dios desconocido, del Señor de cielos y tierra que no habita en templos construidos por manos humanas, que no necesita de persona ni de cosa alguna, y que, como tal, da a todos vida, aliento y todo. Proclamamos que todo cuanto él ha dado a los hombres, les ha sido dado para que le busquen *a él,* que no está lejos de cada uno de nosotros, *a él,* en el que *nosotros* vivimos, nos movemos y existimos, *a él,* cuya índole permanece fiel al hombre también en la degeneración de éste. Proclamamos que, justo porque la índole de Dios permanece fiel al hombre, no es posible equiparar la divinidad a creación alguna del arte y de la inventiva humanos, que Dios ha pasado por alto los tiempos de la ignorancia, «pero ahora» hace que se incite por doquier a todos los hombres a hacer penitencia. Proclamamos la irrupción del día en el que Dios quiere juzgar a los hombres en justicia, ¡en *su* justicia (Hech 17,23-31)!

Se ha manifestado la justicia de Dios. Ya *no podemos no* contar con ella. Ya no podemos ver lo dado *sino* a la luz de esto dado con anterioridad. Ya no podemos proceder *de otro sitio* que de ese presupuesto. Ya no podemos oír el No bajo el que estamos *sino* desde el Sí divino. Ya no podemos oír la voz de la irreverencia e insumisión humanas *sino* como sustentada por la voz profunda del perdón divino. Ya no podemos oír el grito de la obstinación humana sino como ahogado por la serena armonía del divino ¡A pesar de todo! ¿Ya no de otra manera? Seguro que no, si creemos lo que se ha manifestado. Si creemos y vemos al hombre abolido *por* Dios, pero, justamente por eso, también acogido *en* Dios. Le vemos delimitado, limitado, cercado por Dios, pero ese que lo delimita es también su propio primero y último. Le vemos juzgado, pero, por eso, también restablecido. Vemos sentido en el sinsentido de la historia. Vemos que la verdad rompe sus cadenas. Vemos en el hombre más que «carne». Vemos que irrumpe la salvación. Vemos que la fidelidad de Dios permanece en pie también en la hecatombe de las máximas expectativas y esperanzas humanas. Provenimos de eso revelado, aparecido, mostrado y visto por nosotros. Hablamos de eso revelado. Querríamos llamar la atención sobre esto revelado allí donde hay ojos para ver y oídos para oír.

Y esto revelado, la justicia de Dios, es «*atestiguado por la ley y los profetas*». «Se predicó hace tiempo» (1,2). Abrahán vio el día en que Dios juzga al mundo con justicia. Moisés lo vio. Los profetas lo vieron. Job y los cantores de los salmos lo vieron. Nos envuelve una nube de testigos que estuvieron en la luz de ese día; porque el sentido de cada época es inmediato a Dios. La justicia de Dios es la consumación *de toda* promesa. Ella es el sentido *de toda* religión. Ella es la respuesta a *todo* esperar, suspirar, esforzarse y aguardar impaciente; tanto más segura cuanto mayor deseo tiene de no ser más que esperanza. Ella es el salario eterno *de todo* ser-ahí y ser-así cuanto más claramente está eso bajo el juicio, bajo el No. Ella es el sentido *de toda* historia cuanto más se convierta la historia en su propia acusadora. Ella es la redención *de todo* lo creado cuanto mayor sea la precisión con la que, conocida en su pura condición de criatura, apunte más allá de sí misma. Donde hay huella de revelación –¿dónde no habría tal huella?–, allí está también, aunque se encuentre cubierta por el demonio deísta y por la ignorancia respetuosa de la peor calaña, la referencia al Dios desconocido (Hech 17,22-23). ¿Dónde y cuándo no lo habrán dicho *también* «algunos de vuestros poetas»? (17,28). Donde hay vivencia, allí hay también testimonio de un posible conocimiento. No proclamamos nada nuevo, sino la verdad esencial de todo lo antiguo, lo imperecedero de lo que es metáfora todo lo fugaz. Se trata *de que* las metáforas hablan, de que los testimonios muestran que los ojos ven lo que está ya delante de ellos y que los oídos oyen lo que habla con ellos, de que se cree en verdad lo que en la Iglesia de Dios todos creyeron siempre y por doquier.

La justicia de Dios se manifiesta «*mediante su fidelidad en Jesucristo*». Fidelidad de Dios es aquel persistir divino en virtud del cual existen en muchos puntos dispersos de la historia posibilidades, oportunidades, testimonios para el conocimiento de su justicia. Jesús de Nazaret es, entre esos muchos puntos, aquel en el que se conoce a los demás en su significado coherente como línea, como el auténtico hilo rojo de la historia. Cristo es el contenido de ese conocimiento: la justicia de Dios mismo. La fidelidad de Dios y Jesucristo tienen que acreditarse de forma recíproca.

La *fidelidad de Dios* se acredita en que nos sale al encuentro en Jesucristo. En las dispersas referencias históricas a Dios podemos ver –a pesar de las deficiencias humanas– posibili-

dades reales para dar con Dios; en las huellas mundanas de una manifestación divina podemos encontrar más que azar mundano; en nuestra ubicación en el tiempo podemos esperar confiados la promesa eterna porque, y si, en *una* fase del tiempo, en un punto de la realidad nos topamos con un tiempo translúcido, con una realidad translúcida, con una respuesta divina, con una verdad de otro orden. El día de Jesús Mesías es el día de *todos* los días. La luz manifiesta y vista de ese punto único es la luz oculta, invisible de todos los puntos. El conocimiento único de la justicia de Dios *aquí* es «esperanza de la justicia» (Gál 5,5) para *siempre* y por doquier. Jesús, conocido como el Mesías, confirma, acredita y corrobora *toda* impaciente espera humana. Él comunica que no es el hombre, sino Dios en su fidelidad, el que aguarda impaciente.

Que hemos encontrado al Mesías en *Jesús de Nazaret* se confirma en que todos los oráculos de la fidelidad de Dios apuntan y vaticinan lo que encontramos precisamente en Jesús. La fuerza oculta de la ley y de los profetas es el Mesías, al que encontramos en *Jesús*. El sentido de todas las religiones es la redención, la inflexión del tiempo, la resurrección, lo invisible de Dios que nos obliga a detenernos precisamente en *Jesús*. La sustancia de todo suceso humano es el perdón bajo el que está, como lo proclamó *Jesús,* que encarna el perdón. No es necesario que se nos recuerde que esa fuerza, ese sentido, esa sustancia, pueden encontrarse también fuera de Jesús. Nosotros mismos lo afirmamos; precisamente nosotros *podemos* afirmarlo. En efecto, se conoce en Jesús *que* se encuentra a Dios en todas las partes; *que* antes y después de Jesús, Dios ha salido al encuentro de la humanidad; la medida en la que se hace cognoscible todo encontrar a Dios, todo haber sido encontrado por Dios; la posibilidad de comprender como verdad de orden eterno este encontrar y ser encontrado. El que *muchos* caminen en la luz de la redención, del perdón, de la resurrección; el que nosotros los *veamos* caminar, el que tengamos ojos para ello, lo debemos a *Uno*. En *su* luz vemos nosotros la luz.

Que hemos encontrado *al Cristo* en Jesús se confirma en que Jesús es la palabra última de la fidelidad de Dios testificada por la ley y por los profetas, palabra que explica todo lo demás y que lo lleva a la expresión más nítida. La fidelidad de Dios consiste en que penetra y permanece en la más profunda cuestionabilidad y oscuridad humanas. Pero la vida de Jesús

es la obediencia perfecta a la voluntad del Dios fiel. Se pone como pecador entre los pecadores. Se pone a sí mismo, por completo, bajo el juicio que pesa sobre el mundo. Se coloca a sí mismo allí donde Dios puede estar presente tan sólo como pregunta acerca de Dios. Toma la forma de esclavo. Va a la cruz, a la muerte. En la altura, en la meta de su vida, él es una magnitud puramente negativa. No aparece como un genio, como titular de fuerzas psíquicas manifiestas u ocultas. No se comporta como héroe, como líder, como poeta o como pensador. Y precisamente en esa negación («¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?»), precisamente *sacrificando* a un *Más* imposible, a un *Otro* invisible, todas las posibilidades geniales, heroicas, estéticas, filosóficas, en suma todas las posibilidades humanas imaginables, es el que consuma las posibilidades de desarrollo humanas que apuntan más allá de ellas mismas y alcanzan el cenit en la ley y en los profetas. *Por eso* Dios le exaltó, *en la exaltación* es conocido como el Cristo, *con la exaltación* se convierte en la luz de las cosas últimas que brilla sobre todos y sobre todo. En él vemos realmente la fidelidad de Dios en lo profundo del infierno. El Mesías es el final del hombre. También ahí, precisamente ahí es fiel Dios. El nuevo día de la justicia de Dios quiere irrumpir con el día del hombre «abolido».

«*Para todos los que creen*». Éste es el «pero» más fértil. La visión del nuevo día es y será indirecta. La revelación en Jesús es un hecho paradójico, por objetivo que sea su contenido y por más general que sea su validez. Que las promesas de la fidelidad de Dios se han cumplido en Jesús el Cristo, que todas las promesas apuntan a Jesús el Cristo, y que Jesús es el Cristo precisamente porque la fidelidad de Dios se manifiesta en él en su soledad última, en su secreto más profundo, no es algo evidente ni lo será jamás. Dista mucho de ser un dato psíquico, histórico, cósmico, natural, ni siquiera de un rango sumo. Ni a través de una visión directa, ni explorando el inconsciente, ni a través de la sumersión mística en la oración, ni desarrollando ocultas capacidades del espíritu se puede acceder a ese dato. Al contrario: todos los intentos que se hicieran en esta dirección impedirían más y más el acceso. No se puede suministrar, ni enseñar, ni aprender ese dato. Si fuera de otra manera, entonces no sería válido para todos y para siempre, no sería justicia de Dios para el mundo, no sería redención para todos.

La fe es conversión, es reorientación radical del hombre que está desnudo ante Dios, del hombre que se empobreció para adquirir una perla preciosa, del hombre que, por Jesús, pierde también su alma. Fe es incluso fidelidad de Dios, oculta aún y de continuo detrás y encima de todas las afirmaciones, simpatías y progresos humanos respecto de Dios. Por eso, la fe nunca está completada, dada, asegurada. Desde el punto de vista de la psicología, la fe es siempre y de continuo el salto a lo ignorado, a lo oscuro, al vacío. Ni la carne ni la sangre nos revelan *esto* (Mt 16,17): nadie puede decirlo a otra persona; nadie puede decírselo a sí mismo. Lo que oí ayer debo oírlo de nuevo hoy y tendré que oírlo otra vez mañana, y el Revelador es siempre el celestial Padre de Jesús, sólo él.

La revelación en Jesús, por ser revelación de la justicia de Dios, es, al mismo tiempo, el mayor encubrimiento y disfraz imaginable de Dios. En Jesús, Dios se hace misterio, se da a conocer como el Desconocido, habla como el *Silente* eterno. En Jesús, Dios se resiste a toda familiaridad impertinente, a toda insolencia religiosa. Revelado en Jesús, Dios se convierte en escándalo para los judíos y en locura para los griegos. En Jesús comienza la comunicación de Dios con un repeler, con la eclosión de un abismo creciente, con la representación consciente del escándalo más poderoso. «Quita la posibilidad del escándalo –eventualidad llevada a cabo en la cristiandad–, y entonces todo el cristianismo es comunicación directa, y todo el cristianismo queda eliminado. Pasa a ser un algo ligero, superficial, que ni produce heridas demasiado profundas ni cura; es la mendaz invención de la compasión puramente humana que olvida la infinita diferencia cualitativa entre Dios y el hombre» (Kierkegaard).

La fe en Jesús es el «a pesar de» más radical, así como su contenido, la justicia de Dios, es también un radical «a pesar de». La fe en Jesús es lo inaudito, sentir y comprender el amor del Dios totalmente «insensible», hacer la enojosa y escandalosa voluntad de Dios, llamar Dios a Dios en su total invisibilidad y ocultamiento. La fe en Jesús es la osadía más osada. Ese «a pesar de», ese inaudito, esa osadía es el camino que indicamos. Nosotros exigimos fe; nada más y nada menos. La exigimos no en nuestro nombre, sino en nombre de Jesús, en el que esa exigencia nos alcanza a nosotros mismos de forma ineludible. No exigimos fe en nuestra fe; porque si otros creen, lo harán como nosotros mismos, por su cuenta y riesgo. Exigi-

mos fe en Jesús. La exigimos de todos, de todos aquí y ahora, en el estadio de vida en que se encuentran. No existe presupuesto humano alguno (pedagógico, intelectual, económico, psicológico, o de otro tipo) que se deba observar antes de acceder a la fe. No existe una propedéutica humana a la fe, ningún camino de salvación, ninguna escalera que debamos recorrer para llegar a la fe. La fe es siempre lo primero, el requisito previo, la fundamentación. Creer es posible para el judío y para el griego, para el niño y para el anciano, para el ignorante, para el hombre sencillo y también para el hombre complicado; es posible creer en medio de la tempestad, y también en el remanso de la calma; es posible creer en todos los peldaños imaginables de las jerarquías humanas. La exigencia de la fe es el cañamazo que atraviesa todas las diferencias de la religión, de la moral, de la conducta y de la experiencia vital, de la inteligencia y de la posición social. Creer es igual de fácil e igual de difícil para todos. Creer es siempre el mismo «a pesar de», el mismo inaudito, la misma osadía. Creer significa para todos la misma zozobra y la misma promesa. Creer es para todos el mismo salto al vacío. Creer es posible para todos porque es igual de imposible para todos.

V. 22b-24. Pues no hay diferencia: todos pecaron y están privados de la gloria de Dios: son declarados justos a título de obsequio por su gracia mediante la redención que hay en Cristo Jesús.

«Observa: ésta es la pieza principal y el punto central de esta carta y de toda la Escritura» (Lutero).

«*Pues no hay diferencia*». La realidad de la justicia de Dios se confirma en su universalidad. No es casual que precisamente Pablo, que obtiene en Jesús el coraje de confiar sólo en la gracia, vea también en Jesús la fractura divina de todas las diferencias humanas. Él tiene el coraje de confiar porque ve la fractura. Es el profeta del reino de Dios porque es el apóstol de los gentiles, a diferencia de lo que más tarde, cuando esta conexión se difumina, recibe el nombre de «misión». La misión de Pablo no crea diferencias, sino que las derriba: sólo cuando los hombres de los diversos estamentos sociales se consideran iguales, sólo cuando también los que habitan en los estamentos supremos no quieren otra cosa que «compartir, compasivos, las angustias de todos sus contemporáneos como la fuerza más alta de la humanidad» (S. Preiswerk), sólo cuando los ricos de espíritu no se acuerdan de su riqueza (ni si-

quiera para dar parte de ella), sino que se hacen hermanos de los pobres abrazando la pobreza, sólo entonces se conoce a Dios. Sólo en la profundidad de la comunión más real se hace verdad la compasión de Dios que elimina y sustenta.

El fariseo que ora, sin duda que puede ser misionero; pero no puede convertirse en misionero del reino de Dios. La inusual *conexión* (entre hombre y hombre) es la que tiene que clarificar y asegurar la inusual y saludable *separación* (entre Dios y hombre), en la que se conoce la justicia de Dios. Es preciso que la paradoja resulte absoluta, que se abra del todo el abismo entre Dios y hombre, que el escándalo sea total, que se presente al cristianismo tal cual es, como «un problema de naturaleza radicalmente enigmática que pone en tela de juicio cuanto acontece en la historia» (Overbeck). Pero todavía podría quedar alguna posibilidad humana para esquivar la paradoja, algo irreal, ilusorio, algo puramente religioso, vivencial, moralista, intelectual, que no fuera la única y salvadora compasión de Dios, si no se extirpa por completo la insensatez de un preferente ser y tener de unos frente a otros. Por tanto, hay que oírlo y oírlo sin cesar: «¡No hay diferencia alguna!». La fe, *sólo* la fe, es la exigencia dirigida a *todos;* sólo ella es el camino que *todos* pueden –al tiempo que no pueden– recorrer. *Toda* carne debe enmudecer ante la invisibilidad divina para que *toda* carne vea al Salvador de Dios.

«*Todos pecaron y están privados de la gloria de Dios*». En esta intuición se consuma la supresión de todas las diferencias, la inusual conexión que debe garantizar la inusual separación. Nuestra solidaridad mutua no puede fundamentarse en algo humanamente positivo, pues en todo lo humanamente positivo («estructura religiosa», «conciencia moral», «humanidad») anidan siempre los gérmenes de una disgregación social. Lo positivo que hay en esto positivo es algo diferenciado y diferenciador. Una comunión real entre hombres se da en lo negativo, en lo que les falta. Nos conocemos como hermanos al conocernos como pecadores. Nuestra solidaridad con los otros tiene un fundamento sólido cuando con ellos (o sin ellos, pues no tenemos derecho a esperar en los otros) olvidamos todo lo que somos y tenemos, y nos consideramos a nosotros mismos en nuestra inseguridad radical.

«Están privados de la gloria de Dios». La gloria de Dios es la visibilidad de Dios («Gloria divinitas conspicua», Bengel). Nos falta esa visibilidad. Y esa carencia es lo que nos une. A

esas profundidades tienen que descender los altos, y son bienaventurados los que están ya bastante abajo, pues donde falta la visibilidad de Dios, allí brota la cuestión de la fe («no ven y, sin embargo, creen»). Allí, el perdón, que es la única salvación posible, se convierte en una posibilidad razonable. Ese conocimiento nada tiene que ver con el pesimismo, con la compunción y lamento de los pecados, con la «viscosa melancolía» de los «predicadores de la muerte» (Nietzsche), con el antagonismo entre el autodesgarrarse oriental y la serenidad griega. Bien se le podría conceptuar de entusiasmo dionisíaco si ese conocimiento *no* fuera *ni* esto *ni* aquello, si su No no fuera *el* no que va tanto contra la suma negación de la vida como contra la suprema afirmación de ella, si no sometiera a judíos y cristianos a *un* juicio. Precisamente como conocimiento de nuestra privación más profunda y extrema (¡de nuestra privación tanto en nuestro sí como en nuestro no!), ese conocimiento es conocimiento de la humanidad verdadera, ultramundana y original. En esta humanidad *pura,* el hombre está en las manos de la misericordia divina.

«*Son declarados justos a título de obsequio por su gracia*». Se nos garantiza que estamos realmente ante Dios cuando no *podemos* oír más que la palabra del Juez con la que él se afirma a sí mismo y sustenta todas las cosas (Heb 1,3), cuando nuestro oír no *puede* ser otra cosa que fe en Dios, que un creer *que* él es *porque* es. Mientras actúen otros motivos distintos de la fe, no estamos delante de Dios. Por eso teníamos que retroceder a todas las diferencias entre nosotros, los hombres. *Dios* «declara». Declara *su* justicia como la verdad que está detrás y encima de toda justicia e injusticia de los hombres. Declara que él toma partido por nosotros, y que nosotros le pertenecemos. Declara que nosotros, sus enemigos, somos sus hijos amados. Declara su designio de hacer valer su derecho llevando a cabo la más amplia renovación del cielo y de la tierra.

Esta declaración es forense, es un veredicto sin causa ni condiciones, basado en Dios mismo; es *creatio ex nihilo,* un crear de la nada. Sin duda, esta creación es verdadera creación, creación de algo, creación de una real justicia divina en nosotros y en el mundo. Porque si Dios habla, su palabra se hace realidad. Y esta creación es una *nueva* creación, no sólo una nueva erupción, un nuevo despliegue que arranca del antiguo «desarrollo creacional» en el que estamos y estaremos hasta el final de nuestros días. Entre la creación antigua y la

nueva está siempre el final de nuestros días, el final de este hombre y de este mundo. El «algo» que Dios crea es de otro orden, distinto de todo «algo» conocido por nosotros. Aquél no procede de éste, no se encuentra en el mismo plano de éste. Siempre es y será nada al lado de este «algo» ordinario: la carne y la sangre no pueden conquistar el reino de Dios, si bien es cierto que *esto* mortal debe vestirse de inmortalidad y *esto* corruptible se revestirá de incorruptibilidad.

En cuanto que este «revestirse» es obra de Dios y no del hombre, lo mortal y corruptible está y estará a la *espera* del cambio radical de sus predicados, a la espera de la transformación, de la resurrección de los muertos (1 Cor 15,50-57). «*Esperamos* un cielo nuevo y una tierra nueva». Así, tampoco la justicia de Dios se convierte en nosotros y en el mundo en justicia mundana; ella no rivaliza con las justicias humanas, sino que «vuestra vida está *oculta* con el Cristo en Dios» (Col 3,3). ¡Si no está oculta, no es vida! El reino de Dios no ha «despuntado» aún en la tierra, ni siquiera en las partículas más pequeñas, pero sí ha sido *anunciado;* no «ha venido» ni siquiera en la forma más sublime, pero sí *se ha aproximado.* Hay que creer de continuo en el reino de Dios; hay que creer en él *tal como* ha sido revelado en Jesús. Porque ha sido anunciado, y se ha aproximado, como mundo *nuevo,* no como continuación del mundo viejo. «Nuestra» justicia es y será real sólo como justicia *de Dios.* Mundo nuevo es y será sólo el mundo *eterno,* en cuya luz refleja estamos aquí y ahora. Verdad es y será la divina misericordia que nos ha sido dada sólo como *milagro* («verticalmente desde arriba»); su cara histórica y psíquica es siempre su no verdad.

Estamos realmente ante Dios en la medida en que *aguardamos* con fe la realización de su palabra, en la medida en que captamos de continuo que la declaración de que somos justos ante Dios y desde Dios es hecha «a título de obsequio por su gracia». Gracia es la voluntad buena, libre, de Dios de hacerse cargo de nosotros; la necesidad de que Dios se ocupe de nosotros, necesidad que se funda en él, sólo en él. La superpotencia de la gracia consiste en que Dios *tiene que* hacer la siguiente promesa a los limpios de corazón que están privados de la gracia: ¡Ellos me verán cara a cara!, en que la verdad de Dios mantenida cautiva *tiene que* romper sus cadenas, sólo porque él es Dios. La gracia no se convierte en fuerza psíquica en *esos* hombres, ni en fuerza física en *esta* naturaleza, ni en

fuerza cósmica en *este* mundo. Ella es y será siempre fuerza *de Dios* (1,16), anuncio del hombre *nuevo,* de la naturaleza *nueva,* del mundo *nuevo,* del reino *de Dios.* En el más acá es y será negativa, invisible, oculta; y actúa proclamando la fugacidad de este mundo, el final de todas las cosas, convulsionando, intranquilizando y socavando todo lo que es del más acá. Que ella es puro Sí, salvación, consuelo y reconstrucción, que el hombre interior es renovado en la cotidiana fugacidad del hombre exterior, es verdad gracias a la palabra creadora de Dios en el día de todos los días. Y hay que creerlo por la palabra creadora de Dios poniendo la mirada en el día de la consumación anunciado en Jesús.

Porque esta palabra de creación ha sido dicha «*mediante la redención que hay en Cristo Jesús*». ¿Qué hay en Cristo Jesús? El anuncio estremecedor de que *en* la historia tiene lugar la abolición de esta historia, de que *en* el contexto conocido de las cosas se da la descomposición de este contexto, de que *en* el tiempo acaece la inmovilización del tiempo: ¡Santificado sea *tu* nombre! ¡Venga *tu* reino! ¡Hágase *tu* voluntad en la tierra como en el cielo! El Hijo del Hombre anuncia la muerte de este hombre, anuncia a Dios como Primero y Último. Y el eco contesta como testimonio inequívoco de lo que se proclama ahí: «Él predica con poder», «No está en sus cabales», «Engaña al pueblo», «Es amigo de publicanos y pecadores». Jesús de Nazaret, el «Cristo según la carne», es una de tantas posibilidades, pero es *la* posibilidad que lleva en sí todos los síntomas de lo imposible. Su vida es una historia en la historia, cosa entre cosas, temporal en el tiempo; pero es historia llena de sentido, objeto lleno de referencia al origen y al final, tiempo lleno del recuerdo de la eternidad, humanidad colmada de divinidad hablante.

En la condición mundana de este trozo de mundo se renueva (¡ante ojos que ven, ante oídos que oyen!) algo de *este* mundo que le confiere un nuevo destello que brilla en medio de la noche. Eso es –¡Gloria a Dios en las alturas y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad!– Dios mismo que quiere atraer hacia sí toda mundanidad, que quiere crear un cielo nuevo y una tierra nueva. Vemos ahora la estatua de este mundo y de sus reinos: es grande, alta, brillante y terrible, hecha de oro, plata, bronce, hierro y barro. Pero vemos también en lo secreto de la vida de Jesús que se desprende la piedra que hiere a la estatua en los pies y, sin que intervenga mano de

hombre, los destroza; entonces se desmoronan los elementos que forman la estatua, se convierten en polvo soplado por el viento. «Pero la piedra que había herido a la estatua se convirtió en una gran montaña que llenó toda la tierra» (Dan 2,24-35). Satanás cayó del cielo como un rayo, su reino se ha esfumado, el reino de Dios viene, sus indicios están ya aquí: «Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y los pobres son evangelizados, y bienaventurado aquel que no se escandaliza en mí» (Mt 11,5-6), aquel que *ve* a través de la mundanidad *de este* trozo de mundo, a través de la «vida de Jesús», la redención que viene; aquel que *oye* el discurso creador de Dios; aquel que no espera ya en otro hombre, sino que lo espera *todo* de *esta* redención, de *este* reino de Dios. Es bienaventurado el que cree lo que sólo puede ser *objeto de fe,* pero que *es creíble* teniendo presente lo que hay en Cristo Jesús.

V. 25-26. A éste designó Dios propiciatorio mediante su **fidelidad en su sangre para demostrar su justicia en el perdón de los pecados cometidos anteriormente, en el tiempo de su paciencia, para demostrar su justicia en el momento presente: que él es el justo y declara justo a aquel que está en la fidelidad** que se confirma y basa **en Jesús.**

«*A éste designó Dios propiciatorio mediante su fidelidad en su sangre*». El «propiciatorio» es en el culto del Antiguo Testamento la *Kappôret* (el *hilasterion* LXX), la placa de oro, a la que dan sombra con sus alas dos querubines de oro, y que indica y cubre el contenido del arca de la alianza, los oráculos de Dios (Ex 25,17-21). El propiciatorio es el lugar sobre el que habita Dios mismo (1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2; Sal 80,2), el lugar desde el que Dios habla con Moisés (Ex 25,22; Núm 7,89), pero es, sobre todo, el lugar en el que, en el gran día de la expiación, se celebra, mediante la aspersión con sangre, la reconciliación del pueblo con su Dios (Lev 16,14-15). Precisamente el que sea sólo *lugar* y nada más, pero lugar sumamente cualificado, constituye el muy afinado punto de comparación con Jesús. Como tal *lugar* sobre el que Dios habita, desde el que él habla, como lugar de reconciliación, está determinado Jesús en el designio de Dios desde toda la eternidad; y ahora, en el tiempo, es presentado en la historia, ante los hombres.

La vida de Jesús es el lugar de la historia cualificado por Dios para la reconciliación, el lugar de la historia que Dios ha humillado y ensalzado con miras a la reconciliación. «Dios es-

taba en Cristo reconciliando al mundo consigo» (2 Cor 5,19). El reino de Dios se ha aproximado en este lugar. Tanto se ha aproximado que se podría notar precisamente aquí su venida, su fuerza y significación redentora; tanto se ha aproximado que difícilmente se podría desconocer justo aquí que Dios habita entre los hijos de los hombres, que habla con ellos, que quiere llamar al mundo a la paz con él; tanto se ha aproximado que precisamente aquí la fe *debería* imponerse como necesidad imperiosa.

Pero como la *kappôret* del Antiguo Testamento cubre e indica a la par la existencia de los testimonios divinos, como ella anuncia tanto el ocultamiento como la presencia de Dios, de igual modo está oculto y patente el reino de Dios en Jesús, la actividad reconciliadora de Dios en él, el día de la redención que ha despuntado en él (3,24). Es de notar, no se puede desconocer, se impone, que Jesús es el Cristo, pero, en paradoja suprema, eso es objeto exclusivo *de la fe. Acaece* la reconciliación en el *lugar* de la reconciliación sólo por medio de la *sangre,* mediante el recuerdo solemne de que Dios da la vida matando. La reconciliación acaece también en Jesús sólo «mediante la fidelidad de Dios en su *sangre*», es decir, en el infierno de su total solidaridad con todo pecado, con toda debilidad, con todo dolor de la carne, en el misterio de su magnitud puramente negativa para nosotros, en el amortiguarse y apagarse toda luz (héroe, profeta, taumaturgo) que alumbra humanamente y que, porque –y mientras– Jesús fue hombre entre los hombres, también brilló en su vida, en el escándalo absoluto de su muerte en la cruz.

Precisamente en su sangre se confirma Jesús como el Cristo, se confirma como la palabra primera y última de la fidelidad de Dios al género humano, como la apertura de la posibilidad imposible de nuestra redención, como la luz de la luz increada, como el vocero del reino de Dios. «La sangre es el color básico del retrato del Redentor» (Ph. Fr. Hiller), porque en su *via crucis,* en la entrega de su vida, en su muerte es donde sale por primera vez a la luz el radicalismo de la redención que él acerca, la *novedad* del mundo nuevo que él anuncia. Sale a la luz o tanto más se pierde en la sombra si nosotros no estamos a la altura de *este* radicalismo, a la altura del anuncio *de esta* novedad del mundo de Dios y del hombre interior. Porque «éste está puesto para caída y levantamiento de muchos en Israel y para signo de contradic-

ción –y una espada atravesará tu alma–, para que se descubran los pensamientos de muchos corazones» (Lc 2,34-35).

El misterio de la reconciliación en la sangre de Jesús es y será misterio *de Dios;* y el hacer patente lo invisible, el hacerlo visible, es siempre acción *de Dios,* acción de su fidelidad o (lo que es lo mismo) acción de la fe. Y si esta acción de Dios tiene lugar, si su fidelidad persiste, si se asume el riesgo de la fe, entonces se nos indica, anuncia, garantiza y avala en la sangre de Jesús la irrupción del nuevo día del mundo, la realidad de la misericordia de Dios y de nuestra redención, nuestro futuro revestimiento con la morada no hecha por manos de hombre, eterna, que está en el cielo (2 Cor 5,1s). En tal caso, estamos aquí y ahora bajo el destello de las cosas venideras, no sin aprietos, pero tampoco sin esperanza, pues estamos enfermos de Dios, pero para recobrarnos de Dios en la crisis. «Por eso debemos cobijarnos bajo las alas de la gallina clueca y no volar a la arrogancia de una fe *propia,* pues, de lo contrario, el milano nos devorará en un santiamén» (Lutero).

«*Para demostrar su justicia*». Siempre y por doquier *hubo* perdón de los pecados, siempre y por doquier *sobrevoló* a los hombres el prodigio de la riqueza de la bondad divina, de la contención de su ira, de la paciencia divina (2,4); siempre y por doquier ha habido hombres que enfermaron de Dios y fueron sanados. Pero por medio de Jesús hemos recibido ojos para ver que esto es así. La justicia de Dios se nos ha demostrado, mostrado, en él. Por medio de él se nos ha capacitado para ver desde Dios la historia («los pecados cometidos anteriormente»), a la luz de su misericordia que todo lo revoca. Por medio de él sabemos qué significa esa misericordia: el final y el nuevo comienzo de todas las cosas. Sabemos qué significa ella para *nosotros*: que ella quiere conducirnos a la penitencia (2,4; 6,2s). Sólo por medio de él ha resultado inteligible e inequívoca la justicia de Dios como el orden y poder real sobre los hombres y su historia.

Siempre y por doquier vemos ahora, bajo el requisito dado a nosotros en Jesús, no sólo (con la ley 3,20) carne y pecado, sino, más allá y detrás, al Juez que, al juzgar, absuelve allí donde «en lo oculto de los hombres» (2,14) encuentra el fundamento en su fidelidad, el fundamento en la fe. Él es justo y declara justo a todo el que osa dar el salto al vacío. Si creemos en Jesús, entonces creemos en la realidad y universalidad de la fidelidad de Dios. Si creemos en Jesús, entonces la justicia de

Dios y su veredicto absolutorio se nos demuestra y muestra como la posibilidad imposible. Desde ese presupuesto nos vemos a nosotros mismos, nos aproximamos a los hombres. Desde ese presupuesto osamos creer en nosotros mismos y en los hombres, si bien es cierto que, sin ese presupuesto, *no* podemos hacerlo. Desde ese presupuesto tenemos el coraje de dirigir a todos (3,22) la exigencia de la fe; de la fe, precisamente, en este presupuesto. Porque Dios es justo y nos declara justos, estamos en paz con Dios (5,1).

SÓLO POR MEDIO DE LA FE (3,27-30)

V. 27-28. Y ahora, ¿dónde queda **la jactancia? Fue excluida. ¿Por qué ley? ¿Por la de las obras? No, sino por la ley de la fidelidad** de Dios. **Pues sostenemos que el hombre es declarado justo por la fidelidad** de Dios, **sin tener en cuenta las obras de la ley.**

«*Y ahora, ¿dónde queda la jactancia? Fue excluida*». La verdad nos ha hablado desde más allá de las tumbas en Jesús: *Dios* es justo. *Dios* declara justo. Él mismo, sólo él. Sólo desde Dios, siempre sólo desde Dios hay una justicia del hombre. Éste es el presupuesto de nuestra posición crítica frente a la ley, a la religión, a la vivencia del hombre, a la historia, a todo ser-ahí y ser-así del mundo, a todos los hechos y situaciones. Cuanto existe y acontece en el hombre y por medio del hombre es medido, precisamente en Jesús, por la vara de Dios, que asigna o niega valor según su beneplácito. Todo cuanto existe tiene que dejarse involucrar en esa inquietud, debe ser colocado en esa balanza, habrá de superar esa prueba.

Esta posición crítica significa entender lo mundano, comprender lo humano, ver lo histórico en su contexto profano, relativo y, en último término, carente de sentido, pero también en su sentido metafórico, testimonial (3,21) y rememorativo del mundo totalmente distinto, del hombre totalmente otro y de la historia absolutamente distinta, como metáfora, testimonio y recuerdo de Dios. Pero hay algo que ya no se puede entender, comprender, desde esa posición crítica: cosas, vivencias y hombres que, sin doblegarse al juicio *de Dios,* sin esperar a la justificación *divina,* ansían y afirman ser *de por sí* importantes, grandes y divinos en cierto sentido, mezclas de tiempo y eternidad, supuestas eminencias fácticas, eclosiones, manifestaciones del poder divino en *este* mundo (¡al que pertenecen tam-

bién todos los trasfondos y «mundos superiores» por profundos que sean!), por consiguiente, realidades del más allá que, sin embargo, no pasan de ser realidades del más acá mejoradas, y trascendencias no radicales de todo tipo, relaciones relativas de Dios y hombre: divinidades que se presentan de alguna manera como ser, tener y hacer del hombre, y humanidades que se las dan, en algún modo, de ser, tener y hacer de Dios.

Todo este reino intermedio debe ser desenmascarado para que aparezca su verdadera naturaleza. Porque en torno a Jesús debe morir, y morir de continuo, el hombre que no está bajo el No y Sí de Dios, el hombre que no camina de la reconciliación («por la sangre» 3,25) a la redención, de la cruz a la resurrección; es decir, el hombre indómito, el hombre que cree equivocadamente ver, saber, tener, hacer en el plano de las cosas, del tiempo y de lo humano, lo divino, lo auténtico, lo real; sin caer en la cuenta de que él nada tiene que no haya recibido y deba recibir de continuo, el hombre que quiere rehuir aún, o de nuevo, lo paradójico de la fe, el hombre que todavía, o ya no, no quiere abandonar todas las certezas, seguridades, evidencias, comodidades, para ser salvado sólo por la gracia, el hombre que tendría aún algún motivo para «jactarse» en algo que no fuera la «esperanza» (4,18; 5,2; 15,17).

La posibilidad de invocar ante Dios una grandeza considerable sólo entre los hombres, la posibilidad de proyectar lo grande del tiempo a la eternidad o lo grande de la eternidad al tiempo, la posibilidad de trasvasar del contexto humano al juicio divino la grandeza ante los hombres como justificación dada por adelantado o de trasladar del juicio divino al contexto humano la grandeza ante Dios como justicia ulterior, *esa* posibilidad está «excluida», tronchada. La gran imposibilidad de la justicia de Dios cierra por completo el camino a esta, en apariencia, tan plausible posibilidad de una justicia humana antecedente o consecuente. Es imposible jactarse de algo que exista antes o después, *antes* o *después del instante* (que no es un instante temporal) en que suene la última trompeta, en que el hombre se presente en toda su desnudez ante Dios y, en su desnudez, sea revestido con la justicia de Dios. Visto desde Jesús, *no* es un factor real todo ser, tener y hacer humano que no se haya doblegado aún al No divino o no esté ya a la espera del Sí divino. *No* es un factor real, ni ante Dios ni ante los hombres, toda justicia humana que no haya dejado de ser justicia *humana* mediante la condena y absolución divinas.

«*¿Por qué ley? ¿Por la de las obras? No, sino por la ley de la fidelidad de Dios*». ¿En qué terreno se pronuncia y es cierto este ¡Imposible!? ¿Dentro de qué orden se produce esta poda de toda justicia humana? ¿En qué atmósfera tiene lugar ese morir *del* hombre que tiene, o busca, aún algún motivo para jactarse? ¿Qué tipo de «ley», qué clase de religión, de piedad o de moral, qué tipo de vivencia es ésta en la que sucede *eso?* El que dice ley, religión, vivencia, dice experiencia, saber, sentir, hacer «obra» del hombre. ¿Existe otra ley que la «ley de las obras»? ¿Qué sabemos nosotros de las acciones y obras de Dios? Nos amenaza aquí el mayor de los malentendidos. Podría suceder que se concibiera el saber acerca de las cosas últimas como prestación máxima de la inteligencia humana, el enmudecer ante Dios mismo (¡si, por ejemplo, hubiera que entender o leer los dichos de Angel Silesio como recetas psicológicas!) como el salto más osado de la piedad humana, el estar en el «momento» (que no es un momento en el que se pueda estar) como vivencia humana suprema, extrema, que se concibiera la «sabiduría de la muerte» (Overbeck) como la más novedosa sabiduría humana de la vida. Podría presentarse como triunfo del fariseísmo el *nuevo* fariseísmo, más peligroso que todos los anteriores, que consigue no sólo ser «fatuo», sino, además, humilde.

En efecto, la justicia humana es capaz de cualquier cosa; incluso de autoabolirse y autodisolverse si fuere preciso (budismo, mística, pietismo). Hay que guardarse de este malentendido más que de todos los restantes; él ha «excluido» en el último momento a más de uno que estaba ya a las puertas de la justicia de Dios. Porque someterse al No divino y esperar el Sí de Dios no es el último, el más descarado golpe titánico del hombre que ansía la inmanencia y la trascendencia de Dios. En el terreno de la «ley de las obras» *no* termina el «jactarse» del hombre *ni* comienza la realidad de la justicia de Dios. El que quiere jactarse, el que quiere tener razón como hombre ante Dios, ése se gloriará incluso de la más profunda inmersión en el no-yo y en el no-ser (a lo mejor, de su inseguridad y fragilidad) y querrá tener razón como hombre (¡sólo como hombre!).

No, el suelo de la «ley de las obras» debe desaparecer debajo de nuestros pies. No se puede tener en cuenta «obra» alguna, ni siquiera la más delicada y espiritual, *tampoco una obra negativa*. Nuestra vivencia es lo que no es nuestra vivencia,

nuestra religión consiste en la abolición de nuestra religión, nuestra ley es la derogación radical de toda vivencia, de todo saber, tener y hacer humanos. No queda nada humano que quiera ser más que cavidad, privación, posibilidad y referencia, más que el más improbable de los fenómenos de este mundo, más que polvo y ceniza delante de Dios, como todo lo que hay en el mundo. La fe queda sólo como fe, sin autovalor (¡también sin el autovalor de la autonegación!), sin fuerza propia (¡también sin la fuerza propia de la humildad!), sin querer ser una magnitud, ni ante Dios ni ante los hombres.

En ese terreno, en ese orden, en esa luz finaliza el «jactarse» y comienza la justicia real de Dios. Por tanto, no hay terreno en el que el hombre pueda situarse, no hay orden que uno pueda seguir, no hay atmósfera en la que se pueda respirar. Visto desde el hombre, visto desde lo que llamamos religión, sentimientos, ley, se da, más bien, la ausencia de suelo, el anarquismo, el espacio sin atmósfera. La «ley de la fidelidad de Dios» o –lo que significa lo mismo– «la ley de la fe» es el lugar donde sólo Dios puede sostenernos, el lugar donde no cuenta lo que no es Dios mismo, donde sólo Dios cuenta, el lugar que en modo alguno es un lugar, sino sólo el momento en el que el hombre es movido por Dios, por el Dios fiel, que es el creador y redentor del hombre y de todo lo humano, el momento en que el hombre entrega *a él* su propia persona y todo lo humano. Y ese momento en que Dios mueve al hombre está más allá del hombre; en modo alguno puede convertirse en camino, método o sistema. Descansa en el beneplácito de Dios. Y sólo en Dios mismo es posible buscar y encontrar el fundamento de ese momento. Esta «ley del espíritu de vida» (8,2) es la atalaya (¡que no es atalaya alguna!) desde la que vemos «excluida» la «jactancia» de todo hombre.

«*Pues sostenemos que el hombre es declarado justo por la fidelidad de Dios, sin tener en cuenta las obras de la ley*». Pasar del punto de vista de las religiones al «punto de vista» de Jesús significa pasar de una contabilidad a la antigua usanza a otra manera inauditamente nueva de «contabilizar» lo que sucede entre Dios y el hombre. Toda religión «cuenta» *o* con obras del hombre en el mundo, con una conducta y con una actitud más o menos perceptible que, de suyo, puede pretender excitar el beneplácito divino, creerse digna del «pago» divino (2,6), *o, por el contrario,* con obras del hombre «pagadas» por Dios, con un cambio de actitud y de conducta provocado por Dios

y que, como tal, resulta visible en el mundo. Para toda religión, prescindiendo del «momento» en que Dios reviste al hombre que está desnudo ante él, prescindiendo del momento en que Dios mueve al hombre, hay un *antes y* un *después* de ese momento cuya dignidad e importancia es igual, parecida o, al menos, no del todo inconmensurable, no del todo incomparable con la del momento mismo. De ahí que en toda religión se contemple la posibilidad de «jactarse» de un ser, tener y obrar humano-divino. De ahí que se contemple en toda religión la posibilidad de obviar o de volver a obviar la paradoja de la fe.

Desde el «punto de vista» de Jesús hay que «calcular» de otra manera: básicamente no hay «obra» alguna del hombre que, por su importancia en el mundo, pueda provocar la complacencia de Dios o que, como grata a Dios, pueda pretender una importancia mundana. Lo que acaece en el mundo, se somete en Jesús al No divino, necesita esperar el Sí divino. «No se tiene en cuenta» ni el antes ni el después del momento en que el hombre está ante Dios y es movido por Dios. Se prescinde de todo antes o después que pudiera estar en el mismo plano del momento mismo o que pudiera ser comparable con éste. Una cosa es y será lo que Dios es y hace, y otra muy distinta lo que el hombre es y hace. Entre el aquí y el allí discurre la infranqueable línea de la muerte; línea de la muerte que, por supuesto, es línea de la vida, final que es comienzo, No que es Sí. *Dios* declara, *Dios* habla, *Dios* paga, el beneplácito *de Dios* elige y valora. Sí: esta declaración es palabra *del Creador*. Su palabra crea *la realidad. Hay valor* allí donde Dios encuentra valor.

Pero obra y acción *de Dios* es lo creado y, por eso, es *nueva* creación. Pertenece *a Dios, no ya* al hombre, lo que Dios paga. Tiene valor ante *Dios* lo que él valora; por eso *carece* de valor en este mundo. El declarar justo al hombre glorifica la fidelidad de Dios, el hombre nuevo se levanta, aparece el mundo nuevo, despunta el nuevo día en virtud de la fidelidad de Dios, pero *no* es ni será glorificado *este* hombre en *este* mundo a la luz de *este* día. Sí, esto mortal debe vestirse de inmortalidad y esto corruptible debe revestirse de incorruptibilidad. Pero, en la medida en que este revestirse se produce por medio de la palabra creadora de Dios, lo mortal está *sacado* de la mortalidad, lo corruptible de la corruptibilidad, el mundo está *sacado* de su temporalidad, de su condición de cosa y de la

condición humana, pero ni la mortalidad ni la corruptibilidad ni *este* mundo son, por ello, elevados, confirmados ni transfigurados en modo alguno. El «momento» es y será algo propio, distinto, extraño, frente a todo antes y después; no se prolonga en el después, ni tiene sus raíces en el antes; no está en un contexto temporal, causal, lógico; es siempre y por doquier lo absolutamente nuevo; es siempre el ser, tener y obrar de Dios, que es el único inmortal. *Credo quia absurdum!* El hombre es absuelto siempre y sólo como condenado ante Dios. La vida viene siempre y sólo de la muerte, el principio sólo del final, el Sí sólo del No.

La justicia mediante la sangre de Jesús (3,25) es siempre justicia «sin tener en cuenta las obras de la ley», prescindiendo de cuanto desde el lado humano se pudiera calificar (ante Dios o ante el hombre) como justicia. En consecuencia, es una justicia de la que el hombre jamás puede «jactarse» más que «en la esperanza», es decir, en Dios. Entre nosotros y Dios está, y estará hasta el final de los días, la cruz; uniendo, pero también distanciando; colmada de promesa, pero también de advertencia. *Jamás* se podrá esquivar la paradoja de la fe; *jamás* será abolida. «Sola fide», *sólo mediante la fe* está el hombre ante Dios, es movido por él. A la fidelidad de Dios, por ser fidelidad *de Dios, sólo* se puede acceder a través de la fe. Más sería menos. Éste es el nuevo cálculo.

V. 29-30. ¿Acaso Dios es sólo Dios de los judíos? ¿No es también Dios de los gentiles? Sin duda que lo es, pues no hay más que un solo Dios, y él declara justos a los circuncisos en virtud de la fidelidad y a los incircuncisos por medio de la fidelidad.

«*¿Acaso Dios es sólo Dios de los judíos? ¿No es también Dios de los gentiles? Sin duda que lo es*». Más certeza, seguridad, garantía para la verdad divina sería de hecho menos. La evidencia humana privaría de evidencia a lo que se puede ver aquí. La certeza humana sería no saber lo que hay que saber aquí. A Dios sólo se le puede comprender por medio de Dios. Sólo a través de la fe se puede comprender su fidelidad. Toda afirmación de que el hombre es, tiene, hace lo divino, toda relación supuestamente directa a lo divino, priva a esto de su divinidad, lo rebaja al plano del tiempo, de las cosas y del hombre, elimina su significado real. Porque la realidad de lo divino pende de su universalidad. Pero ésta depende de que *toda* boca sea tapada y el mundo *entero* se reconozca culpable ante

Dios (3,19), de que se compruebe de forma palmaria que todo hombre está privado de la gloria de Dios (3,23).

Si hubiera en el mundo seres, posesores, actores relacionados con Dios, frente a otros seres, posesores, actores menos –o nada– relacionados con Dios, entonces «Dios» sería una más entre las magnitudes psíquicas e históricas, se diferenciaría sólo relativamente de otras fuerzas, luces y bienes psíquicos e históricos. Dios sería entonces «sólo el Dios de los judíos», sólo el Dios de los hombres de esa clase y de esa condición; como «religión» sería una especialidad de tal o cual círculo, época y mentalidad. Entonces sería relativamente barato tener Dios y resultaría relativamente fácil desembarazarse de él. Entonces, con el término «Dios» tal vez se expresarían muchas cosas, pero no se diría justicia, redención, resurrección; no se diría lo último, ni todo, ni lo eterno. Por eso, menos (menos certeza, seguridad y garantía) es *más*.

La palabra última, eterna, es la palabra «Dios» si designamos con ella, sólo por medio de la fe, la imposible posibilidad de la fidelidad divina. La fidelidad de Dios en la paradoja de la fe nos basta porque, *con ella,* pisamos terreno firme, recorremos un camino seguro. Desaparece toda unificación del hombre con Dios en el mundo. Tanto más claro resulta que Dios es Dios de todos los hombres, de los gentiles y de los judíos. Y tanto más claro resulta que Dios no es una magnitud psíquica e histórica, sino que, como medida, compendio y origen de toda magnitud, difiere absolutamente de toda luz, fuerza y bien existentes. Con tanta mayor claridad resplandece «el poder eterno y la divinidad» (1,20) de Dios. Entendido así, el vocablo «Dios» no expresa algo, sino todo, no algo penúltimo, sino lo último. Es la palabra del juicio, de la exigencia, de la esperanza, dirigida *a todos* y decisiva para *todos*.

«*Pues no hay más que un solo Dios, y él declara justos a los circuncisos en virtud de la fidelidad, y a los incircuncisos por medio de la fidelidad*». De la pluralidad de todo lo que quiere ser importante en sí, de toda divinidad derivada y usurpada en este mundo irrumpe en Jesús la unidad de Dios. En la justicia de Dios, cognoscible sólo por medio de la fe, se pone de relieve la realidad, actividad y personalidad del único Creador y Redentor. En Jesús se dan las coordenadas de una verdad eterna: aquí, uniendo lo que generalmente es presa de fuerzas centrífugas: hombre y hombre; allí, separando lo que, de ordinario, quiere confluir: hombre y Dios. Se conoce, honra y ama a Dios a la luz de esta crisis.

Tanto aquí como allí se recupera en Jesús lo que la costumbre de la religión quiere dar a entender con *su* separar y unir. La suprema *distancia entre Dios y hombre* es su verdadera unidad. Al separarse nítidamente en Jesús tiempo y eternidad, justicia humana y justicia divina, el más acá y el más allá, están unidas en él también en Dios, unidas con nitidez. Referencia, metáfora, posibilidad, espera es toda «ley», todo ser, tener y hacer del hombre, todo ser-ahí y ser-así del mundo, y, en cuanto tal, es también carencia, insuficiencia, cavidad y nostalgia. Pero, al reconocer esto como tal, resplandece sobre ello la fidelidad de Dios, que absuelve condenando, da la vida matando y dice Sí donde tan sólo es audible su No. En Jesús se *conoce* a Dios como Dios *desconocido*.

Tampoco la suprema *unión entre hombre y hombre* es más que la verdadera singularidad, lo verdaderamente histórico e individual, lo realmente «especial» (3,1) de cada individuo humano. Con la referencia a su contenido auténtico, lo imposible, no se aniquilan, sino que se realizan las posibilidades específicas de cada individuo. Con la gran inquietud del «todavía no» y del «no más» no se socava, sino que se fundamenta, la personalidad de cada individuo. Precisamente la exigencia de la fe dirigida a todos es la palabra del Creador que llama del caos de la individualización al individuo para que él exista. «El que pierde su alma por mí la encontrará». El que priva de toda jactancia a ambos, al «circunciso» y al «incircunciso», el que invita al pecador a subir de su bajura y al justo a bajar de su altura, es el que *declarará* justos a ambos (porque el presente de ellos no es aún futuro de ellos que descansa en él), en cuanto que ellos están ante él sólo por medio de la fe. Donde hay fe, allí está la fidelidad de Dios. Donde termina la «jactancia», allí comienza lo «especial» (3,1). Allí hay perdón, redención, nueva creación.

Pero al expresar esto, sabemos que hablamos de la posibilidad desconocida para nosotros y accesible, de nuevo –¡y de continuo!–, accesible *sólo* para la fe.

CAPÍTULO 4

LA VOZ DE LA HISTORIA

LA FE ES UN MILAGRO (3,31-4,8)

V. 31. Entonces, ¿derogamos la ley por medio de la fe? ¡Imposible! Más bien, la convalidamos.

«*¿Derogamos la ley por medio de la fe?*». Como un fantasma que succiona todo lo viviente parece introducirse la resurrección en la historia, la condición fijada en Jesús en el contexto de las cosas dadas, la paradoja de la fe en el suceso psíquico que acaece en el hombre. El mundo desaparece ante Dios, la creación se eclipsa ante la redención, la vivencia se difumina ante el conocimiento, el contenido hace mutis ante la forma, la ley se esfuma ante la fidelidad del Legislador, que es la única real, pero visible sólo para la fe. ¿Cómo nos defenderemos de esta apariencia y del consiguiente reproche de dualismo gnóstico? Es *imposible* defenderse de ella si no entendemos en *toda* su radicalidad el radicalismo de la verdad que emerge aquí. Una negación que permaneciera como negación junto a la afirmación no sería una negación auténtica, crítica; debería ser negada de nuevo enseguida.

La resurrección como historia extraña al lado de las otras historias no sería resurrección, porque ¿qué resucitaría entonces? Un requisito que no se confirmara y cumpliera en todo lo dado no sería requisito último. Y lo paradójico que se adjuntara como evento especial al evento psíquico habitual (aunque fuera sobrepujando, por ejemplo, como «lo demoníaco»), *dejaría de ser* paradójico precisamente por eso. Lo otro frente a todo lo existente, lo conocido, lo objetivo, lo temporal y lo humano, lo otro de donde procedemos, en ningún respecto sería su *totalmente* otro si no fuera conocido desde todos sus aspectos en su significación original, consumadora, afirmativa para todo. Si «derogamos la ley por medio de la fe», si ponemos la fe como segundo elemento, como otro elemento, como elemento diferente *junto* a la ley, en vez de introducirlo en la

ley, si ponemos a Cristo *al lado de* Moisés en vez de comprender a Moisés en Cristo, si en el juicio de Dios sobre todas las direcciones humanas no vemos a la par lo que las dirige, si en la abolición de toda movilidad, actividad y nostalgia humanas por Dios no vemos también su consignación en Dios, si, por consiguiente, la *pregunta* última que suscita la fe no es a la vez –precisamente como pregunta *última*– la *respuesta* a todas las preguntas, entonces la fe no es fe. Entonces nos habríamos equivocado del todo. Entonces habríamos provocado sólo una *reacción,* habríamos expresado un «resentimiento» que necesitaría ser abolido, elaborado en el plano dialéctico, reconducido a una unidad última.

Pero no es eso lo que se intenta decir, sino que «*Más bien, la convalidamos*». Liberamos de su arbitrariedad a la historia, a lo dado, al suceso psíquico. Proclamamos a Dios como Señor del cielo y de la tierra al llamarle el Dios desconocido; proclamamos lo adecuado de la creación en todo lo creado al predicar la redención; proclamamos lo razonable de toda vivencia al colocar toda vivencia bajo la luz del conocimiento; proclamamos la verdad eterna de la ley al presentar lo paradójico de la fe como el No eterno de la ley. Pregonamos el derecho del individuo, el valor infinito del individuo (¡Kierkegaard!) al dar a conocer que su alma está perdida ante Dios y en Dios, que está consignada y salvada en él. *Por eso,* exigimos que todo ser, tener y obrar humano se doblegue al juicio divino; *por eso,* exigimos que se espere siempre y por doquier la justificación divina porque (desde Dios y para Dios) es imposible que todo se pierda. *Por eso,* eliminamos toda igualdad entre el instante en el que suena la última trompeta y todo lo anterior y posterior a ese momento, y proclamamos con ello la simultaneidad de todo aquello que es antes y después porque no vemos ya antes ni después alguno que con su especificidad singular no estuviera bajo la luz de ese instante, que no participara de su dignidad y significación.

El juicio y la justicia de Dios nos garantizan en su auténtica trascendencia la más auténtica inmanencia de Dios. El que *es* en Cristo es también aquel que *era* y que *será.* Descubrimiento del que jamás descansa, del necesario, del verdadero en la diacronía de los tiempos es la revelación en Jesús de la que nosotros provenimos. La historia misma da testimonio, pues, de la resurrección; lo dado da testimonio de su requisito no dado; el suceso humano testimonia que la paradoja de la fe es su fun-

damentación inalienable. La ley bien entendida es la demostración, la justificación, la revelación de la fidelidad de Dios. No derogamos la ley, sino que dejamos la ley, la Biblia, la religión en su realidad, dejamos que la historia hable, «*atestigüe*» (3,21), acerca de su sentido propio; y captamos que la fe es el sentido de la ley, la fe como prodigio radical (4,1-8), la fe como puro comienzo (4,9-12), la fe como creación original (4,13-17a). «Más bien convalidamos la ley».

V. 1-2. ¿Qué diremos, pues, de Abrahán, nuestro ancestro según la carne? [1]**. Si Abrahán fue declarado justo en virtud de sus obras, entonces tiene de qué gloriarse.** Sí, **pero no ante Dios.**

«*¿Qué diremos, pues, de Abrahán?*». Como paradigma para el axioma de que la fe es el sentido de la ley elegimos dentro del ámbito de la ley una figura lo más lejana y lo más clásica posible. No se puede decir que esa elección facilite nuestra tarea. El lugar histórico de la figura de Abrahán difiere tanto de aquel en que nosotros nos encontramos que queda excluida por principio la posibilidad de trazar, por ejemplo, sobre la superficie del evento histórico-psicológico una línea desde allí hasta aquí. Si la justicia de Dios en Jesús es disolución y no cumplimiento de la ley, si ella es sólo una innovación, una reacción, algo «distinto» en la secuencia de las manifestaciones de la historia de la religión bíblica (y extrabíblica) y no el sentido y sustancia trascendente de su conjunto, si ella es tiempo al lado de otros tiempos, historia junto a otras historias, religión al lado de otras religiones, entonces su significación puramente relativa, casual y única debería salir a la luz mediante su contraste con un tiempo, historia y religión tan remotos. Si el hilo rojo de la historia que creemos ver en Jesús no es del todo puro, del todo superior, si no es estrictamente el de la conexión *objetiva,* el de la unidad *objetiva* en todo antes y ahora, allí y aquí, entonces, dada la amplitud del contraste ante el que estamos al pronunciar «Abrahán», tiene que rompérsenos entre las manos.

Por otro lado, ante el clasicismo de la figura de Abrahán, ante su indudable peso, calibre y valor, ante lo positivo de «nuestro ancestro según la carne», que es uno de los mejores

[1] En este, como en otros casos en lo sucesivo, omitimos un comentario de crítica textual que, relacionado con la traducción alemana, carece de interés para el lector de la versión española *(Nota del traductor).*

en el mundo de la carne, tendría que salir a la luz una negación, abolición y devaluación puramente relativa del ser, tener y actuar humano, una resurrección concebida en términos fantasmagóricos, una crítica puramente escéptica, una contraposición puramente «carnal» para todos los que captan su propia cavidad y cuestionabilidad. Jesús no sería el Cristo si personajes como Abrahán, Jeremías, Sócrates, Grünewald, Lutero, Kierkegaard, Dostoievski, permanecieran definitivamente, frente a él, en una lejanía histórica, si no fueran entendidos en él en su esencial unidad, simultaneidad y continuidad, si en la negación que se anuncia en él se abolieran las posiciones de ellos y no se fundamentaran al mismo tiempo. Pero se trata precisamente de eso. Jesús se *confirma* como el Cristo en que su luz no es otra que la luz del Antiguo Testamento, la luz de toda historia de la religión y de la verdad, el milagro de Navidad al que todo el mundo del adviento de la naturaleza y de la historia, de las criaturas visibles e invisibles *ve* como el cumplimiento de su espera. «El Antiguo Testamento no sólo precedió a Cristo en sentido ordinario, sino que vivió en él; el Antiguo Testamento fue el *testimonio* que acompañó a su vida prehistórica y modeló en cierta medida esa vida» (Overbeck). «Antes que Abrahán naciese, era yo». *Eso* decimos de Abrahán y tenemos que mostrarlo ahora en Abrahán.

«*Si Abrahán fue declarado justo en virtud de sus obras, entonces tiene de qué gloriarse*». Las «obras» de Abrahán, es decir, la actitud, dirección y sentimientos que se traducen en sus palabras y acciones, se manifiestan a nosotros como obras de un justo. Vemos que ellas descuellan poderosamente sobre el entorno sumergido en la oscuridad del paganismo, vemos una religiosidad más consciente, una moral más pura, las prestaciones heroicas de una fe heroica. ¿Cómo debemos interpretar esto que es notorio? De la impresión de «justicia» que sacamos de Abrahán y de otros similares concluimos, no sin razón, una correspondiente valoración y enjuiciamiento divinos. Pero si se da tal valoración, una declaración divina aprobatoria de las «obras» de Abrahán notorias para nosotros, entonces nos hallamos, sin duda, ante un humano ser, tener y obrar que está justificado, que no necesita ya de justificación ulterior, que, en contra de lo que hemos afirmado antes (3,20.27-31), no está expuesto a la inquietud y puesta en cuestión de todo humano contenido de vida que dimana de Dios. La voz de la historia proclama su *fama* como «hombre importante», como

carácter, héroe y personalidad. Porque en este punto, en las «obras» de Abrahán, se ha identificado a la justicia divina con la justicia humana. Y si en este punto, ¿por qué no en otros muchos puntos? Entonces no es inevitable la crisis de todo lo humano, entonces no es absolutamente necesario que el camino lleve a la vida a través de la muerte, entonces cabe esquivar la paradoja de la fe en la que opinamos estar situados por medio de Jesús. Si existiera, aunque fuera sólo en un punto, un humano-divino o un divino-humano que fuera directamente visible como tal y de lo que el hombre tuviera derecho a «gloriarse» (¿por qué no habría de tener derecho si eso existiera?), entonces además del camino de la muerte mostrado en Jesús habría otros caminos más sencillos para llegar a Dios y, en tal caso, ¿quién no preferiría elegir ese camino más sencillo? ¿Qué decir al respecto?

Decimos que la justicia de Abrahán le da pie para gloriarse, «*pero no ante Dios*». ¿Qué significa esto si el comportamiento de un hombre nos produce la impresión de divina grandeza, envío, mensaje, equipamiento para un cargo y ejercicio de éste? Si damos un sentido grave al adjetivo «divino», significa que en ese hombre se nos hace visible lo invisible, que lo que ese hombre *es* nos recuerda que detrás y encima de su conducta hay un misterio tanto velado como ilustrado por su comportamiento y que, por tanto, jamás es idéntico a su conducta. Así como no llamamos luz a la sombra que proyecta un objeto iluminado por una luz potente, así tampoco las «obras» de un hombre en las que nos resulta visible la justicia de Dios son justas en sí mismas, divinidades humanas o humanidades divinas, sino que son *referencias* a la justicia de Dios cuanto más visible nos la hacen. Así como las cadenas con las que un hombre atado a todos sus miembros es conducido adonde él no quiere no son por ello sus miembros naturales, así tampoco su «obra» justa ante Dios, agradable a Dios, es idéntica a lo que resulta notorio como su «obra» en su vida y en la historia. *Recuerdo* visible de sucesos invisibles, extraños, es la impresión que recibimos de un hombre tal; tanto más cuanto más fuerte es esa impresión.

Por tanto, aquello notoriamente «justo» (religioso, genial, importante) en la actitud, dirección y sentimientos de Abrahán y de otros parecidos a él puede bastarle para gloriarse delante de los hombres, ante el foro de la historia *del mundo* (y una historia mal aconsejada tal vez se atenga a esta gloria, a la

fama de su personalidad y de otras cosas parecidas), «pero no ante Dios». Porque lo que le da pie para gloriarse «ante Dios», la penitencia en la que él está (2,4), su obra que es valorada y «pagada» (2,6) por Dios, el «judío que lo es en lo oculto» y «la circuncisión del corazón» (2,29), todo eso está en otro libro, eso es de por sí imposible para el hombre y, por ello, escapa a la visión humana, es aquello que hay en los hombres y que sólo Dios puede hacerlo, aquello que, por tanto, sólo puede verse desde Dios. Cuanto mayor es la claridad con la que lo posible y visible para el hombre apunta a lo imposible e invisible, con mayor claridad le descubrirá y juzgará aquello en su pura humanidad.

El clasicismo del hombre clásico no se basa en su naturaleza y humanidad creatural, sino en el *juicio* bajo el que él se encuentra, en la *delimitación* de su condición de criatura, perceptible en él, en que él *conoce* con claridad la ambigüedad, relatividad y abolición de su condición creatural y no se gloría de ella. Su grandeza positiva puede verse de forma absoluta y clara sólo desde Dios porque ella se basa sólo en Dios. Pero si lo que resulta notorio en un hombre como Abrahán *no es justicia de Dios* y si *tampoco* en un hombre de esas características *se hace notoria* la justicia de Dios, entonces también él, precisamente él, está en la crisis de todo lo humano, en el camino de la muerte a la vida, entonces también su valía (y la posibilidad de que nosotros podamos constatarla) se basa en la paradoja, en el milagro de la fe. Y *no se esquiva* el camino de Jesús a la muerte.

V. 3-5. Pues, ¿qué dice la Escritura? Abrahán creyó en Dios y le fue imputado como justicia. Al Abrahán **que trabaja no se le imputa por gracia** lo que es sólo **su salario, sino por deuda, pero** al Abrahán **que no trabaja, que** se limita a **creer en aquel que declara justo al impío,** a ése se le **imputa su fe como justicia.**

«*Abrahán creyó en Dios*». Por consiguiente, todo lo propio y, por ello, famoso en Abrahán y en los que son como él, es decir, su vivencia y actuación heroicas, su personalidad y piedad conscientes o inconscientes, no tiene a los ojos de Dios el rango de justicia. Todo cuanto hay en su vida y está basado en otro, que es efecto de una causa, consecuencia y resultado en una serie y, en ese sentido, visible, todo eso está todavía *más acá* de la línea de la muerte que separa al tiempo de la eternidad, al hombre de Dios, por más rotundo que sea el testimo-

nio que todo ello dé del más allá. *Más allá* de la línea de la muerte está Dios: fundando como el no fundado, esencialmente porque carece de esencia, conocido como el desconocido, hablando en su silencio, misericordioso en su santidad inaccesible, exigiendo responsabilidad como el que todo lo sustenta, reclamando obediencia en su eficiencia exclusiva, benigno en su juicio, *no* hombre y, por eso, el origen puro, la patria que no se puede perder, la verdad primera y última, el creador, señor y redentor del hombre.

Para el hombre, Dios está siempre más allá, es nuevo, lejano, extraño, superior, jamás se encuentra en su ámbito humano, jamás en su posesión; el que dice Dios, dice siempre *milagro*. Sin duda, Dios se presenta ante el alma del hombre obligándole a optar: el hombre tiene que elegir o rechazar, afirmar o negar, despertar o dormir, entender o malinterpretar frente a Dios. Pero posible, probable, visible y comprensible es siempre sólo el rechazar, negar, dormirse y desconocer a Dios, el no ver al Invisible, el no comprender al Incomprensible. Si es cierto que el hombre carece de órganos para el milagro, igual de cierto es que el experimentar y comprender humano termina allí donde comienza, es decir: en Dios. Si el hombre llega a afirmar y a entender a Dios, si el alma humana recibe desde Dios la orientación a Dios y acepta la forma de la fe, entonces sucede lo imposible, el milagro, lo paradójico. Porque la intuición de Abrahán de que la palabra de Dios tiene poder eficaz (4,21) *es* lo imposible. La intuición de que Dios llama a lo que no es como a lo que es (4,17) *es* el milagro. La idea de que a Dios compete la gloria (la *doxa)* (4,20) va contra la apariencia (la *doxa)*, *es* lo para-dójico. Y justamente esa intuición es la fe.

«Abrahán creyó». Éste es el hecho por el que él es lo que es, la fuente secreta de la que manan sus «obras» (4,2) patentes. Pero *él es* lo que es como creyente, en virtud de aquello que *él no es*. Porque en aquello que *él es* (el iluminado religiosamente, el héroe espiritual-moral, etc.) tiende a manifestarse su fe, es decir, aquello que *él no es* (el milagro, el nuevo mundo, Dios). Si quitas de la fe de Abrahán (la abolición del hombre mediante su fundamentación en Dios) la línea de la muerte, entonces quitas a su fe el contenido, entonces él cae como acción humana en la subjetividad, relatividad y ambigüedad de todas las acciones humanas. Si la vitalidad de Abrahán no se fundamenta en su morir, entonces Abrahán no es Abrahán.

Abrahán no se limitó a creer (en abstracto), sino que creyó *en Dios* (Gén 15,6). *Eso* dice la Escritura.

«*Y esto le fue imputado como justicia*». Aparece, pues, ya en la narración del Génesis el significativo concepto de una imputación o contabilización (3,28) divina. Lo que como empresa del hombre sería imposible o falsificación (2,3), eso es posible y ajustado como acción de Dios. En el libro de la vida es posible transferir una partida del saldo divino al humano. Dios contabiliza a favor de Abrahán, como justicia divina, el milagro de la fe que se produce en él. Se trata de una acción de Dios libre frente a todo ser, tener y hacer humano; de una acción de Dios que, por ser libre, es eficaz, real. Mediante lo que el hombre no es, él participa de aquello que *Dios es;* en su morir le ilumina la luz eterna de Dios de modo eficaz y real, pero siempre sólo en lo que él no es, siempre sólo en su morir. Si su fe es actitud, mentalidad y orientación humana, es tan poco justicia de Dios como todo lo humano. Si es cavidad, delimitación que encierra el milagro, lo imposible, lo paradójico, entonces Dios, en virtud de ese contenido invisible, la califica como justicia de Dios. El camino de Jesús a la muerte es el camino de Abrahán a la vida.

«*Al Abrahán que trabaja no se imputa su salario*». El concepto «imputar» traza una separación entre la justicia de Dios, en la que Abrahán está como creyente, y su justicia humana (también notable). En cuanto que su fe *no* es milagro, sino sorprendente credulidad, heroísmo irracional, poderosa demostración de fuerza psíquica, no necesita la «imputación», el singular acto de gracia del que habla el Génesis.

Abrahán «el trabajador» tiene su salario; aunque no en el libro de la vida, sí en el libro de la historia de la religión, en el libro de los grandes hombres y de las almas sublimes. Cuanto de verdadero, bueno y famoso se puede decir de él y de los que son como él hay que decirlo y da gusto expresarlo. Él mereció el salario del agradecimiento y del respeto humanos, pero no por gracia, sino «por deuda», tal como entre los hombres se merece un salario que es pagado de forma más o menos completa en el curso del tiempo. El homenaje directo (histórico-psicológico) a un hombre no suele formular la pregunta acerca de su justicia de Dios, quiere ser humanamente justo con él «por deuda». En el caso hipotético de que ese homenaje tenga en cuenta a Dios, no lo considera como creador, señor y salvador del hombre que obra gracia e «imputa» justicia, sino que lo ve como árbitro supremo y distribuidor de

premios atado por derecho a la actuación del hombre importante, lo ve como contratante y deudor. Es obvio que este «dios» que paga el salario «por deuda» *no es* Dios, sino el espíritu propio de los amos.

«*Pero al Abrahán que no trabaja se imputa su fe como justicia*». Existe, pues, otro modo de honrar a los hombres. Se pone en práctica, por ejemplo, en el Génesis y en Dostoievski. Ese modo no se contenta con dar gloria al merecedor de ella. Su preocupación más urgente no es la de dispensar honores a una justicia humana. Acostumbra no solucionar de pasada u olvidar incluso la pregunta última. Primero la suscita, piensa desde ella. Piensa no sólo en los libros humanos de contabilidad de salarios y sueldos, sino en que hay también un libro de la vida cuyo contenido podría resultarnos perceptible en lo que hay de invisible en el hombre. Ese modo se interesa menos por lo que compete al hombre «por deuda» que por lo que se le ha «atribuido» por gracia. Corre menor peligro de caer en la tentación de instituir a su propio espíritu como juez del mundo porque el Juez y el juicio son el requisito del que él proviene ya tácitamente. Por principio, ve, pues, el «trabajar» de un hombre desde el trasfondo de su no-trabajar, contempla su vida a la luz de su muerte, mide la caducidad de su vida con la majestad de Dios, entiende su condición de criatura como recordatorio del Creador, concibe su cara visible como cavidad, nostalgia, carencia y esperanza de lo invisible. Ese modo ve la fe del hombre a la luz de la fe. Puede alegrarse con ánimo contenido y no sin humor nostálgico de toda grandeza auténticamente humana, de toda confianza firme, de todo heroísmo, de toda belleza de alma y de la importancia histórica de un hombre, pero no enjuicia en último término a ese hombre utilizando todo esto como vara, sino que le juzga por su fe, que –en contra de la apariencia *(para-doxa)*– es visible para ese modo en todo, y cree ser con ello más justo con el hombre que todos los demasiado justos con su loa directa.

Ese modo puede, también con entusiasmo contenido y no sin una sonrisa indulgente, lamentarse de todo estar muerto en el pecado, situación auténticamente humana; puede lamentar todo lo pagano, duro, ateo, animalesco de un hombre, pero no le juzga por todo eso, sino –también aquí– por su fe, visible para ese modo –en contra de la apariencia– en todo; y opina que actuando así es más justo que los demasiado justos con su censura directa. Ese modo sabe, tanto en la loa como

en la censura, que se paga el salario *de Dios* según la complacencia y valoración (2,6) *divina,* que Dios no mira a la persona ni al disfraz, sino que juzga lo oculto del hombre (2,16). Ese modo *ve* la fe porque tiene ojos creyentes, porque sabe qué es fe: lo imposible que deslinda todo lo posible, el milagro que delimita todo lo psíquico y lo histórico, lo paradójico que circunscribe todo ser, tener y obrar directamente visible del hombre, que lo pone en tela de juicio y, en último término, lo afirma y fundamenta. Y porque ese modo, creyendo, *ve* la fe del hombre más allá de lo que él es, porque ese modo desearía entender desde lo que *el hombre no es* lo que *el hombre es,* por eso ve la justicia del hombre como «imputada», como justicia de Dios en sentido estricto, como ¡A pesar de! (no como ¡Por eso!) divino, como perdón (¡jamás como confirmación!) de lo que el hombre es.

«*Él cree en aquel que declara justo al impío*». Esto es la paráfrasis nítida de la frase «Él creyó en Dios». Esto es la justicia divina de Abrahán. ¿Tiene Abrahán a Dios? ¡Nunca jamás! Dios le tiene a él. Y le tiene como no laborante (4,5), «sin tener en cuenta sus obras» (3,28). Sólo a Dios, no a Abrahán, se debe que Dios tenga a Abrahán, que le «declare justo». Lo que tiene base en Abrahán es la ira divina. Con su justicia e injusticia humanas, Abrahán es ante Dios *sólo* «impío», irreverente (1,18), está situado *sólo* bajo el No, como todos los demás. Que él tome conciencia de esa situación, que tome conciencia de la crisis y la vea como crisis divina, que *en* esa crisis opte por el temor del Señor, que escuche y entienda como *Sí* el *No* de Dios por ser el No *de Dios,* eso es su fe. Pero esa fe suya es un hecho no obvio, es un milagro. *Esta* justicia no le da pie para «jactarse». También esta figura clásica de la historia universal puede gloriarse *sólo* de la justicia que se revela «mediante la sangre de Jesús» (3,25) y es «imputada» a los hombres. *No* se puede entender su Sí, su carga positiva, desde el hombre mismo, prescindiendo del gran No del instante de la última trompeta. Por el contrario, esto es su Sí, la justicia de la que él *puede* gloriarse y que le fue prometida en el Génesis, el «testimonio reproductor» de la vida de Cristo, la demostración de la seriedad, de la pureza y superioridad de aquel instante frente a todo antes y después, la prueba de la resurrección. La fe es en todo tiempo el mismo milagro.

V. 6-8. Como también David considera dichoso al hombre al que Dios imputa justicia sin tener en cuenta sus **obras:**

¡Dichosos aquellos cuyas contravenciones son perdonadas y cuyos pecados son velados! ¡Dichoso el hombre al que el Señor no imputa su pecado!

«*Como también David considera dichoso al hombre al que Dios imputa justicia*». En los salmos se comentan las imágenes de la vida que nos ofrece la historiografía del Antiguo Testamento. Tampoco aquí puede permanecer oculta la manera bíblica, indirecta, de contemplar al hombre que se percibe allí. ¿A quién se califica de dichoso? ¿Al que *tiene* y lleva en sí la bienaventuranza, el cielo, al que ha merecido la bienaventuranza mediante sus obras y la representa en sus obras? No, la dicha que está en el hombre y por medio del hombre en modo alguno es la bienaventuranza a la que se refiere «David». También «David» ve de forma indirecta el valor, la grandeza, la bienaventuranza, la salvación del hombre. También él ve más allá de la excelencia o deficiencia del individuo psicológico, «sin tener en cuenta sus obras», lo invisible de su orientación a Dios, de su definición por Dios. También él ve allí donde, desde el punto de vista psicológico, sólo puede haber espacio vacío la auténtica plenitud, fuerza y significado de la individualidad, la justicia de Dios «imputada». También él concibe la línea de la muerte como línea de la vida. Y a eso invisible, imputado, a esa vida proveniente de la muerte del hombre dedica su bienaventuranza.

«*¡Dichosos aquellos cuyas contravenciones son perdonadas y cuyos pecados son velados! ¡Dichoso el hombre al que el Señor no imputa su pecado!,* en cuya boca no hay engaño. Mientras callé, *se consumían* mis huesos, gimiendo durante todo el día. Pues día y noche pesaba tu mano sobre mí, y se cambió mi vigor en sequedades del estío. Entonces reconocí mi contravención, y no oculté mi pecado. Dije: confesaré al Señor mi ilegalidad. Y entonces me perdonaste la irreverencia de mi corazón» (Sal 32,1-5 LXX). Prestemos atención a este contexto. ¿Qué hay de la vitalidad y justicia del piadoso del Antiguo Testamento? Salta a la vista que en su realidad humana directamente visible él *no* tiene pujanza vital ni justicia. La ilusión de creerse pletórico de vida y justo es, más bien, el «engaño» que debe desaparecer de su boca. Él quiere «callar» su pecado, su «contravención» (el contraste entre su piedad y aquello de lo que su piedad es testigo), la «irreverencia» de su corazón (la inevitable idolatría en todo culto humano); quiere velarse mediante ilusiones. Quiere perdonarse sus pecados en virtud

de su vivencia personal. No quiere morir ante Dios, sino vivir en su propia vitalidad. Y *tiene que* morir a causa de ese intento. Aprisionado entre la verdad de Dios y la mentira de su corazón, tiene que gritar durante todo el día aguijoneado por el suplicio corporal. Grita lo suyo propio, lo personal que ya no quiere vivir bajo el puño de Dios; grita su alma creada por Dios que no puede vivir bajo la coacción de su mentira. Suspira en la encrucijada del Zacarías mudo y del Pablo cegado. Hasta que se entrega como prisionero a Dios, hasta que se desvanece para él todo jactarse pretencioso, hasta que «reconoce» que la justicia de Dios de la que él quería apoderarse es lo imposible para el hombre, el No inexorable frente a toda justicia humana, el juicio inevitable sobre todo engaño religioso.

Con temor y temblor toma él conciencia de la línea letal de la vida en Dios. Él conoce, no se cubre ya, confiesa. «Y entonces me perdonaste». Entonces le responde el Señor desde el tiempo. ¿Cómo es esa respuesta? ¿Es otro peldaño, más elevado, de su camino interior? No. Por el contrario, es la ruptura radical *de su* camino, es el comienzo del caminar *de Dios* con él; no es un incidente psicológico, sino el instante sin tiempo que encierra en sí la nueva calificación de todo antes y después. No es como si ya hubieran quedado atrás el sufrimiento y los gritos del justo, sino que sale a la luz que él sufre *por Dios* y que grita *a Dios;* y, gracias a esa cualificación, ese sufrimiento y ese grito son los *de un justo.* No es que haya desaparecido la contravención de la criatura, la condición pecadora del hombre, sino que se hace patente que está perdonada, cubierta, que no es imputada; Dios la lleva *a la esperanza.* Eso es, también aquí, el *milagro* que se hace valer como fe más allá de la realidad humana directamente visible: es el Sí de Dios pronunciado en su No.

Esa relación del hombre con Dios no puede convertirse en objeto de un nuevo engaño, de nuevas ilusiones. Su superioridad crítica, la protege definitivamente contra el peligro de ser hominizada. Porque la vida que ella crea es vida por medio del morir, del continuo morir. En realidad, el destinatario de la bienaventuranza de «David» no es *este* hombre; su vitalidad y justicia no son lo que resulta perceptible *en él,* sino el hombre interior, el no visible, el hombre llamado a la existencia mediante la palabra creadora de Dios, el hombre que *él no es,* el que es renovado día a día mientras se deteriora *este* hombre. Este piadoso es calificado de dichoso gracias al milagro de la

imputación de la justicia divina, de la no imputación de la injusticia humana gracias a lo que resulta visible sólo en la visibilidad de la *muerte,* gracias a lo paradójico de la fe. Por consiguiente, lo que vale para Abrahán, vale también para el desconocido autor del comentario consignado en el salmo 32: él vive por la resurrección, es testigo de ella. No se le puede entender en su piedad desde él mismo, sin Cristo. Él es copia de la vida de Cristo en la diacronía del tiempo.

LA FE ES COMIENZO (4,9-12)

V. 9a. Ahora bien: esta bienaventuranza, ¿atañe sólo a los circuncisos o ya **a los no circuncisos?**

Hemos conocido la fe y su justicia como algo propio, nuevo y distinto de toda la realidad de la religión; la hemos conocido como la *verdad* de toda religión, como su *comienzo* puro, ultramundano (3,21.27-30). Jamás es idéntica a la plasticidad histórica y psicológica de la vivencia religiosa. Jamás se encasilla en la evolución continuada del ser, tener y hacer humanos. Jamás se convierte en un tramo enclavado en el curso de una historia de la vida, de la religión, de la Iglesia o de la salvación. Los datos de la «ley», de las huellas de revelación perceptibles para el hombre, si bien son testimonios de la fidelidad de Dios, en modo alguno afectan a la libertad divina. ¿Podremos confirmar que con este conocimiento no abolimos la «ley», sino que la convalidamos (3,31), que honramos el verdadero sentido de toda revelación histórica?

Por consiguiente, tenemos que preguntar: ¿Pretende la religión en su realidad histórica ser requisito y condición de la relación positiva de Dios con el hombre? ¿Se concibe la religión a sí misma como *prius,* como cimiento de toda fundamentación divina del hombre? ¿Quiere ser ella el ámbito de huellas de revelación perceptibles para el ojo humano, el ámbito de los fenómenos psico-históricos como tales, a los que cabe calificar de «religiosos» y «eclesiales» en el sentido más amplio, el único lugar posible de la revelación divina? La bienaventuranza que la ley anuncia a los piadosos (4,6-8), ¿afecta sólo al Abrahán circunciso, a Abrahán el judío, a Abrahán el titular y confesor de una religión suprema, a Abrahán el padre del pueblo histórico de la alianza? O, por el contrario, ¿no es más obvio pensar que esa bienaventuranza considera que su realidad histórica está condicionada por aquella rela-

ción original de Dios con el hombre? ¿Acaso no reconoce ella esta relación como libre y no vinculante, como comienzo puro? ¿No mira de continuo a la fundamentación del hombre, que tiene lugar, sin duda alguna, más allá de su propia realidad? ¿No sabe que el lugar de una posible revelación de Dios siempre (y con amplitud imprevisible) difiere del ámbito de su propio mundo fenomenológico? ¿No va dirigida aquella bienaventuranza ya al Abrahán no circunciso, al Abrahán de los gentiles, sin tener en cuenta su religión, prescindiendo de su posición teocrática, de su ubicación en la historia de la Iglesia y en la historia de la salvación, a Abrahán en su neutral condición de criatura y de hombre? Por consiguiente, ¿no es justo y necesario considerar en su significado crítico de línea de muerte también respecto de la realidad religiosa la línea de vida que caracteriza la relación real del hombre con Dios? ¿Debemos entender la fe y su justicia como puro comienzo también respecto de todo el ser, tener y obrar religioso y eclesial del hombre?

V. 9b-10. Leemos: a Abrahán le fue imputada su fe como justicia. ¿Cómo entendemos ese **«imputada»? ¿Al** ya **circunciso o al** todavía **no circunciso?** Obviamente, **no al** ya **circunciso, sino al** todavía **no circunciso.**

«*Leemos: a Abrahán le fue imputada su fe como justicia*». La voz de la ley, la historia misma de la salvación, nos ha testificado ya (4,3) el importantísimo término «imputada». Seguimos de nuevo la indicación contenida en esta expresión. Ella muestra que quien la utilizó no pensaba en una propiedad o condición de Abrahán directamente perceptible; muestra que la «justicia» de Abrahán era para él una disposición de otro orden que su «circuncisión». Porque, en todo caso, Abrahán es circunciso no por «imputación» divina, no por el cualificador juicio de Dios. Su circuncisión y cuanto se compendia en ella no es un milagro, sino su participación visible del mundo fenomenológico religioso. En la medida en que su justicia está condicionada y vallada por su situación de circunciso, es legalidad religiosa, pero no la imputada justicia ultramundana de la que se nos habla en el Génesis.

«*Obviamente, no al ya circunciso, sino al todavía no circunciso*» se imputó su fe como justicia. Sólo bajo este supuesto, que, por lo demás, concuerda con el desarrollo cronológico de la historia, se puede entender como «imputada» la justicia que la ley asigna a Abrahán. Cuando Dios llamó a Abrahán,

éste *no era aún* piadoso, *no era aún* patriarca, *no era aún* teócrata. La llamada de Dios al hombre es anterior virtual, objetiva e incluso cronológicamente –como en tantos casos– a las contraposiciones circunciso-incircunciso, religioso-arreligioso, eclesial-no eclesial. Así, tampoco la fe de Abrahán es *aún* circuncisión, *ni* religión, *ni* el fenómeno psicológico e histórico de la condición de creyente. La fe es el requisito para aquellas contraposiciones, su originario común denominador: la fe no es jamás religiosa ni arreligiosa, santa ni profana, y también es siempre ambos extremos. Sin duda, para el texto del Génesis la llamada de Abrahán y su fe son puro comienzo, algo puesto primero y de forma incondicional. Porque desde el punto de vista de la historia de la religión, Abrahán es un no judío, un «gentil»; desde el punto de vista de la historia de la salvación es un «impío» (4,5), un muerto (4,12), *no es aún* el piadoso, el padre del pueblo histórico de Dios que será más tarde. El mundo es mundo y en el mundo está también Abrahán.

Ahora resulta inteligible el término «imputada». Si *no* entra *aún* en consideración objetiva y cronológicamente como justicia ante Dios la legalidad religiosa de Abrahán que se logra por medio de la circuncisión, entonces se tiene en cuenta *sólo* el revestimiento de su desnudez, no visible de modo directo, sino sólo desde Dios; entonces entra en consideración *aquello* que en él, al estar fuera del ámbito del mundo de la fenomenología religiosa, sólo de Dios puede recibir su existencia y valor: su fe. Como es obvio, se «imputa» sólo lo que *se puede* imputar (4,5); y eso es precisamente la fe, el oír lo que ningún oído oye. Pero si el texto del Génesis concibe como justicia sólo eso invisible de Abrahán, su fe, entonces entiende «justicia» como un ser, tener y obrar de Dios frente al ámbito del mundo, cerrado en sí mismo y en cuyo seno está también el mundo religioso. Entonces no violentamos el sentido de la religión si decimos que la religión en su realidad histórica *no es* requisito ni condición para la relación positiva de Dios con el hombre, sino que esta relación es elemento original, inicial, y que ese elemento es, a su vez, el requisito para la realidad histórica de la religión (¡y de su antípoda!). Por consiguiente, la bienaventuranza referida al piadoso (4,4-8) es aplicable también al que todavía no lo es (4,9). Porque se le llama dichoso por su fe, no por su crédito. *Salvo* la fe, nada del piadoso ni del aún no piadoso puede ser justicia ante Dios.

V. 11-12 Y recibió la señal de la circuncisión como sello de la justicia de la fe que tenía siendo incircunciso para que sea el padre de todos los que creen sin estar circuncidados y **para que se impute** también **a ellos la fe como justicia, y para que sea** también **el padre de los circuncisos en la medida en que éstos no sólo descienden** del pueblo **de la circuncisión, sino que, además, caminan por las sendas de la fe sin circuncisión** que fueron las **de nuestro padre Abrahán.**

«*Recibió la señal de la circuncisión como sello*». La realidad histórica de toda huella de revelación es señal, testimonio, imagen, recuerdo, referencia y alusión a la revelación misma, que siempre está más allá de toda realidad histórica. Abrahán participa *también* de ese mundo fenomenológico figurativo, de la circuncisión, de la religión y de la Iglesia. La circuncisión entra en escena y se hace necesaria para que Israel recuerde mediante una realidad física que Dios, en su designio, le eligió, purificó y santificó convirtiéndolo en el pueblo de su elección y misión. La religión es inevitable reflejo psíquico (vivencia) del milagro de la fe que tiene lugar en el alma. La Iglesia es la indispensable configuración, dirección y canalización de la actuación divina en el hombre, actuación que jamás se hace historia.

En comparación con estos *contenidos* histórico-psíquicos, la *forma* divina, que da sentido, que consuma, es siempre un más allá, un otro imborrable. Cual escaleras que ascienden verticales, que se interrumpen de pronto y se adentran de modo enigmático en el vacío, estos contenidos remiten siempre más allá de ellos mismos. Siempre que ese apuntar más allá de sí mismo no es entendido con humildad como lo que es, corre el peligro de convertirse en vistosa tumba piramidal, en extraña petrificación de la verdad divina. Esos contenidos son «señal», recuerdos inequívocos de la fundamentación, abolición y redención que Dios ha prometido y dado al hombre, recuerdos de la fidelidad divina que se renueva cada mañana. Pero, por ser señales, apuntan a una realización de la alianza entre Dios y el hombre que está aún por venir, que debe confirmarse aún, que hay que esperar. Porque una cosa es redactar y firmar un contrato, y otra muy distinta cumplirlo. El designio de Dios antecede *eternamente* a aquellas «señales» de su designio. Y su intención sobrepasa *eternamente* a aquellas «señales» que nacen de ella. Ellas están entre *Alfa* y *Omega*, entre comienzo y final sólo como *medios*. Y sólo para la mirada dirigida al comienzo y al final *son* ellas lo que son: signos y tes-

timonios referentes. En este sentido derivado y provisional recibió Abrahán la señal de la circuncisión, participó del mundo fenomenológico histórico-religioso.

«*Como sello de la justicia de la fe que tenía siendo incircunciso*». Abrahán recibe la señal de la circuncisión como creyente incircunciso, cuando todavía no es el amigo de Dios segregado de los gentiles por la circuncisión. Se convierte en una «personalidad religiosa» no como creyente en el sentido de la religión, cosa que todavía no es, sino como el que, sin vivencia previa, presta atención al juicio y gracia de Dios. Se convierte en el titular humano de esa alianza no como el, según la Iglesia, apto y llamado al ministerio mediador entre Dios y el hombre, sino como individuo que no es miembro de la Iglesia y que está fuera de ella. Se le imputa como justicia su «fe *como incircunciso*», y sello de esta justicia imputada, su señal ulterior y pasajera, es la circuncisión.

«*Para que sea el padre de todos los que creen sin estar circuncidados*». El significado de la circuncisión de Abrahán reside, pues, no en un estado creado y condicionado por ella, sino en una relación que se hace cognoscible en ella. No tiene valor de realidad, pero sí de certificado. Precisamente en la línea de la muerte, que caracteriza también al mundo fenomenológico religioso como puro «*mundo fenomenológico*», está su significado eterno. Circuncisión, religión e Iglesia son señal y certificado no como contenidos positivos, sino en cuanto que se les capta y afirma en su negatividad, en su quitar, en su morir. La condición de circunciso de Abrahán no invita a la circuncisión, su piedad no incita a la religión, su segregación no induce al exclusivismo, su posición teocrática no empuja a pertenecer a la Iglesia. Su destacada situación histórico-psíquica no debe originar una tradición.

Al contrario, todo lo que es puro signo y no puede ser más que eso debe apuntar a lo otro que precede *eternamente* a la señal y que la trasciende *eternamente.* Precisamente *esto* temporal en su quitar, retroceder y morir debe hablar de eternidad desde todo lo temporal; tiene que hablar a todos los hijos de Abrahán como habló a Abrahán mismo. La santidad *temporal* de los santos es su servicio al Santo *eterno,* es la mano del Juan Bautista de Grünewald que apunta más allá de la muerte.

Indirecto es el significado de la circuncisión, de la religión, de la devoción de Abrahán. Ella debe *invitar* no a circunci-

darse, sino a creer. Debe *llamar la atención* no sobre la religión de Abrahán, sino acerca de su imperceptible justicia «imputada». Debe *llamar* no al judaísmo, sino a inclinarse ante el Dios insondable. «Por tu nombre serán bendecidos todos los pueblos de la tierra, porque obedeciste a mi voz» (Gén 22,18).

La circuncisión persigue y obra lo que se sella mediante ella: la fe de los no circuncisos. La circuncisión no es el portón por el que, por ejemplo, los gentiles tendrían que agregarse a los judíos, los hijos del mundo a los devotos, sino que recuerda *el portón* por el que los judíos *con* los gentiles –más allá de toda diferencia histórico-psíquica– deben entrar en el reino de Dios. Ella misma no es el comienzo, sino certificado del comienzo, exigencia y promesa de la fe que se «imputa» como justicia, que *es* justicia, ante Dios y desde Dios. En la medida en que la circuncisión, la religión y la Iglesia *sirven* a esta finalidad y *están* en esta relación, en la medida en que ellas mismas son conscientes de su condición mundana, inmanente, en la medida en que ellas mismas no quieren ser más que «fe de los *incircuncisos*», también ellas son calificadas como justicia, también ellas participan –como medio– de la dignidad y significación del comienzo y final eterno. Pero son y serán mundanidades incualificadas en la medida en que quieran ser *más* que mundo, *más* que «fe de los incircuncisos», en la medida en que la arrogancia de la religión reclame un valor real que de suyo no le pertenece.

Porque si Abrahán es «*también el padre de los circuncisos*», lo es «*en la medida en que ellos caminan por las sendas de la fe sin circuncisión que fueron las de nuestro padre Abrahán*». Se dice, pues, que los judíos tendrían que hacerse primero gentiles, que la religión debería hacerse primero arreligiosa, que los devotos deberían hacerse primero no devotos. Y no al revés. Pero tampoco puede tratarse de eso, pues la privación de los gentiles dista tanto de ser el comienzo puro como dista de serlo la posesión de los judíos. El menos vale tan poco como el más. Por el contrario, debe quedar claro que toda fe es básicamente «fe sin circuncisión», que tanto en los religiosos *como* en los arreligiosos, la fe empieza como comienzo *puro* más allá de todo contenido histórico y psíquico dado. Al lejano mundo al que se ha concedido y prometido la revelación, que, como círculo cerrado sin fisura alguna, es abrazado y sustentado por la misericordia de Dios, pertenecen el mundo judío, el mundo religioso y el mundo eclesial. Hijos de Abrahán son también

los circuncisos, pero no porque descienden del pueblo de la circuncisión, no en virtud de la tradición del judaísmo, de la religión y de la Iglesia, sino en virtud de la fe y de su «tradición» y continuidad ultramundana e invisible, sino gracias a la unidad de Dios (3,29-30) que se confirma sin cesar: son hijos de Abrahán en cuanto que «caminan por las sendas de la fe sin circuncisión que fueron las de nuestro padre Abrahán», en cuanto que caminan conscientes de que Dios encuentra al hombre, de que el hombre está basado en Dios *allí donde él no es ya* más o menos propietario en el reino de la realidad religiosa (o intramundana), allí donde él depende por completo, y sólo, de Dios mismo.

Un continuado *querer* anonadarse y entregarse, un infatigable e insobornable *querer* menguar, renunciar, descender y morir es ese caminar, un incesante salir de la desnuda humanidad neutral en su total pobreza y cuestionabilidad. Se encuentra a Dios directamente desde el mundo pecador y doliente, no desde una altura religiosa situada por encima del mundo. Una altura religiosa auténtica se niega a sí misma, es solidaridad total *con el abismo* (3,22-23). Fe auténtica es la «fe *sin circuncisión*» de Abrahán. Hijos verdaderos de Abrahán son aquellos que Dios se procura *de las piedras*. Cuando se olvida esto, los primeros pasan a ser últimos. Y sólo los que son siempre últimos serán los primeros.

Nos hallamos, pues, de nuevo ante el hecho de que la historia salvífica, «la ley» misma presenta a su héroe como una pregunta para la que ella no tiene respuesta. La respuesta es el Cristo, la resurrección. El Sí divino de este héroe es un orden diferente a cualquier Sí humano. Sólo desde la muerte del Hijo del Hombre se le puede entender como Sí.

LA FE ES CREACIÓN (4,13-17a)

V. 13. Porque no en virtud de la ley se prometió a Abrahán o a su estirpe heredar el mundo, sino en virtud de la justicia de la fe.

«*La promesa de heredar el mundo*», la renovación del mandato primero y original de Dios a los hombres: llenad la tierra y dominadla, el permiso para dominar sobre todo aquello que Dios había hecho muy bien o, en otras palabras, el considerar que la bendición de todas las generaciones de la tierra está conectada con la bendición que uno recibió ya por adelantado,

la mirada dirigida –más allá de Isaac, el nacido tarde, y de Jacob-Israel– al Mesías, en el que el verdadero hombre viene del cielo y, con ello, llega a la tierra la humanidad verdadera, eso es el tema, la médula, de la vida de Abrahán. Como receptor de esta promesa, Abrahán es la figura clásica de la ley (Gén 18,17-19). Su recepción de esta promesa es la huella de revelación por cuya causa Israel le venera y por la que, como «estirpe» suya, desearía colocarse junto a él, entrar en su comunión espiritual. Lo especial de Israel es su disponibilidad y ansia de ser co-receptor de esta promesa, la historia de Israel es la historia de los cambios de esta disposición, el esperar de Israel es su esfuerzo infatigable para retornar de continuo a ese querer participar de la promesa. ¿No se le «prometió» a él ser el heredero de un mundo bendecido por Dios? ¿No se le prometió que comunicaría al mundo la herencia de la bendición divina? ¿No *recibió* Israel la promesa? ¿No la recibe de hecho? ¿No la *recibirá* de continuo?

Sí, puede ser, pero ¿de qué modo? «*¿En virtud de la ley?*» o «*¿En virtud de la justicia de la fe?*». Israel «llegó a ser» esa promesa en la ley, en una secuencia histórica de huellas de revelación similares a la abrahánica, en su calidad de histórico pueblo de la alianza. Pero surge la pregunta de si esta llegada y estado son al mismo tiempo *más* que llegada y estado, es decir, actualidad, fuerza y realidad de este «llegar a ser». ¿Son la buena disposición y el ansia de renovar la actitud de Abrahán, cualidades que caracterizaron de generación en generación a Israel, el fundamento eficaz de la singularidad de Israel entre los pueblos? ¿Es la historia de esta disposición, su patente tradición como tal, el principio que convierte la historia de Israel en historia de la salvación? El patente esperar de Israel, la actitud psíquica en la que Israel se confirma de continuo como linaje de Abrahán, ¿crean, fundamentan y son el núcleo vital de su filiación abrahánica? ¿Entiende correctamente Israel su ley cuando opina que es y tiene *por* la ley, *por* su historia, *por* su esperar lo que puede ser y tener (como suceso y estado) en la ley, en su historia, en su esperar? ¿O no convalidamos la ley (3,31) negando todo esto, viendo el significado de la ley no tanto en una actualidad, fuerza y realidad dada con ella cuanto en su carácter de testimonio y de alusión? ¿Acaso todo suceso y estado histórico, precisamente en cuanto que no es más que eso, no apunta más allá de sí mismo, a una fuerza causante de naturaleza totalmente distinta? Todo lo que puede ha-

cerse patente como actitud en Abrahán y en sus hijos, ¿no es un reflejo que brilla no con luz propia, sino gracias a una luz ajena? La historia de Israel, ¿no es historia de salvación precisamente en cuanto que ella no es más que la delimitación histórica de un suceso situado fuera de la historia, en cuanto que no es más que la respuesta humana audible a la inaudible voz del Dios que llama? La esperanza de Israel, ¿no es creada por su objeto? Queda por mostrar aún que, bajo este punto de vista, la ley merece honra: la finalidad de la ley es fundamentar y crear la filiación abrahánica mediante la justicia de Dios, mediante la justicia de la fe, «sin tener en cuenta la ley».

V. 14. Porque si los herederos son por la ley lo que son, **es vaciada la fe y,** por consiguiente, **abolida la promesa.**

El Génesis dice que Abrahán adquirió la promesa mediante la *fe,* y que por la fuerza creadora de la *fe* se convirtió en el primer heredero y aspirante al reino del Mesías (Gén 15,6). Sin duda, también la fe tiene siempre su lado «legal», es *también* llegada y estado. Pero precisamente según esa su cara legal, perceptible, histórico-psíquica, precisamente como llegada imaginable y como estado alcanzable, precisamente como posibilidad factible, la fe está sin su dinamismo propio y no fundamenta certeza alguna. La fe es «vaciada» si es que Abrahán y sus hijos son «por la ley» lo que son.

La ley cimienta certeza si ella es el paso eterno a lo totalmente invisible y, por tanto, ella misma es invisible. Toda llegada (suceso) y estado perceptible, todo camino temporal, todo método y pragmática descriptible que acompañe a la fe es también negación de ésta. La fe es fe sólo en la medida en que es *el* «paso» del hombre que es posible y comprensible *sólo* desde Dios, desde Dios mismo, desde Dios exclusivamente. La fe es creadora sólo si es luz de la Luz increada, es viva sólo si es vida proveniente de la muerte, es positiva sólo si ella cimienta al hombre en el Dios carente de fundamento. Sólo por eso es «imputada como justicia», convierte al hombre en receptor de la promesa divina. Prescindiendo de esta cualificación divina siempre trascendente para la «ley», para la huella de revelación perceptible a los ojos humanos, hasta la fe más profunda, más ferviente, más seria, es increencia.

Pero si se niega la fe como fe, entonces se elimina también la *promesa* que se recibe por la fe, sólo por medio de la fe. Porque también la promesa que recibe Abrahán está más allá de lo perceptible y descriptible, de toda posibilidad y realidad.

Nada sabemos *del mundo* que Dios hizo bueno y bendijo. La dominación del hombre sobre *este* mundo no puede ser para nosotros una meta concebible en el plano de la historia. Y el Mesías que trae esta soberanía no es el hombre que nosotros conocemos. Ni la gracia de *creación* ni la gracia de *redención* existen en lugar alguno como dato entre datos. Ellas son relación invisible en la que están todas las realidades; y el conocimiento de ellas es dialéctico siempre y por doquier. Fe y promesa se miran recíprocamente en su negatividad sumamente positiva. Pero la promesa es incongruente con toda llegada y estado, incluidas la «actitud bíblica» de Abrahán mismo y las llegadas y estados de la historia de la esperanza de Israel. Si no la recibimos en la fe, no la recibimos en absoluto. Así, la promesa, como axioma mítico-escatológico, está en el aire con todos los restantes axiomas religiosos. Si la fe no la capta, no hay vivencia, éxtasis, demonio, ojo, oído ni corazón alguno que sea capaz de captarla. Si somos herederos por medio de la ley, en realidad estamos desheredados, estamos excluidos de la futura expectativa de la herencia prometida, *no* somos Abrahán ni hijos de Abrahán.

V. 15. Porque la ley, sin tener en cuenta la fe, **procura** al hombre no la promesa, sino **ira** de Dios. **Pero si** la **ley no es** decisiva, ella **tampoco es transgresión** del hombre.

«*La ley procura ira*». ¿Opinamos, pues, que la ley en sí, la ley sin tener en cuenta la fe, impide al hombre heredar el reino de Dios? Sí, eso es lo que opinamos. Sin duda, la ley, aun prescindiendo de la fe, tiene su propia positividad. Existe la posibilidad de que la ley *no* sea concebida como testimonio, de que *no* sea vista como referencia a algo situado fuera de ella misma. Sin duda, en cuanto llegada y estado histórico-psíquico, ella tiene su centro de gravedad y significado inmanentes. Sin duda, también la vivencia humana resplandece siempre en su propia luz. Pero no deberíamos engañarnos sobre lo que significa que esta cualidad intramundana de la fe sea decisiva. Al prescindir de la relación de las cosas temporales con su origen eterno, las desplazamos a la luz del escepticismo aniquilador, verdaderamente incurable. La afirmación de que la ley procura al hombre la promesa cae por tierra necesariamente al no haber congruencia entre nada de lo perceptible y la promesa. Perceptible es siempre y sólo lo *no* congruente con la promesa, la huella histórico-psíquica de la revelación de Dios *en el mundo*. Pero lo que hay en el mundo está entregado a la

condición del mundo; no procura al hombre la promesa, la filiación abrahánica, y sí la ira de Dios si no es entendido en su valor de testimonio, sino en su pretendido valor como realidad. Porque eso, en su pretendido valor como realidad, en su pretenciosa similitud con Dios, es lo que debe excitar la ira de Dios: «irreverencia e insumisión» (1,18).

Toda religión, en la medida en que es una realidad intramundana, histórica, temporal, perceptible, cae bajo esta regla: también la religión auténtica, honrada y profunda, también la religión de Abrahán y de los profetas, también la religión de la *Carta a los Romanos* y, por supuesto, también la de todos los libros sobre la *Carta a los Romanos*. El que emprende la tarea de vivir, pensar, comentar, exponer y sostener en coordenadas temporales lo eterno, ése dice ley. Y el que dice ley, dice también transgresión. Allí donde hay manos juntas en ademán de oración y sentimiento de cercanía de Dios, donde se habla y se escribe de cosas divinas, donde se predica y se construye templos y se actúa por motivos últimos, donde hay envío y mensaje superiores, allí, precisamente allí, es inevitable el pecado (5,20) si no se produce el milagro del perdón, si el temor del Señor no asegura las distancias (1,22s).

Porque ningún talante humano es de suyo más cuestionable, más preocupante, más peligroso que el porte religioso. Ninguna empresa juzga con más rigor al empresario que esta empresa. *Todo* el abundante mundo fenomenológico de la veneración a Dios es sospechoso de arrogancia ante Dios y, con razón, de fatuidad ante los hombres, está envuelto por un tufillo sumamente sospechoso: desde el deísmo más burdo hasta el espiritualismo más delicado, desde el espíritu ilustrado más honrado hasta la metafísica más enjundiosa. Pero no nos engañemos. La misma sospecha y el mismo tufillo envuelven a todo lo que se las da de *contraposición* al mundo fenomenológico religioso: el religioso Sí tanto como el antirreligioso No, la construcción de templos *y* su destrucción, el discurso pedante *y* el silencio pretencioso, Amasías *y* Amós, Martensen *y* Kierkegaard, también la protesta contra el talante religioso en general, desde Nietzsche hasta las hondonadas de los anticlericalismos corrientes, también el romanticismo antiteológico de los estetas, de los socialistas y de los movimientos juveniles de todo tipo. Toda sospecha se convierte en certeza, todo tufillo se torna nube de ira divina siempre que el talante religioso o antirreligioso no remite de forma expresa y consciente más

allá de sí mismo y quiere autojustificarse, sea como fe, esperanza y caridad o sea como gestos dionisíacos del anticristo. Lo que se niega a ser eliminado y quiere autojustificarse (¡como Sí o como No!) está juzgado ya por ese motivo. Los que creen en la inmanencia, tanto los de un bando como los del otro, deberían tener muy presente que «la ley procura ira».

«*Pero si no hay ley, tampoco hay transgresión*». Hay una justificación del talante religioso, del auténtico y del menos auténtico, del sensato y del insensato, del profético y del farisaico. Con ello hay también una justificación del contraste con el talante religioso: la justificación sólo por la fe. Por la fe: en concreto si la ley, todo lo perceptible del suceso y estado humano, no ha de ser decisivo, significativo para la fe, si la fe tiene conciencia humilde de todo su fenotipo histórico-psíquico, si ella como actitud humana positiva o negativa es consciente, al mismo tiempo, de su pura negatividad frente a Dios, si su ser está en aquella línea crítica que separaría al religioso Lutero del religioso Erasmo, al antirreligioso Overbeck del antirreligioso Nietzsche, si ella no es más que relación de todo contenido humano con su origen eterno, si no es más que apertura para *la* vida que viene de la muerte. Si esa cara no visible de la fe es decisiva, entonces *no* es decisiva la «transgresión» que la fe significa, siempre y al mismo tiempo, según su cara visible. Si el acento del talante religioso o antirreligioso consiste en apuntar más allá de sí mismo, entonces lo cuestionable de su aspecto fenoménico pierde su peso, y el escepticismo absoluto queda sin razón de ser. Si la fe acaece desde *la* coacción de un divino ¡A pesar de!, desde *la* conciencia del perdón y de su continua necesidad, desde *el* temor y desde la humildad que *nada* tienen que ver ya con un camino humano, con un método y con una pragmática, si ni ante Dios ni ante los hombres se busca una justificación para ello, entonces tal vez suceda que sacrificio, oración, predicación, profecía, mística y fariseísmo, teología, espiritualidad y devoción ferviente, catolicismo y protestantismo, *Carta a los Romanos* y otros libros, junto con todos los contrastes y protestas no tan radicales en el fondo, desplieguen su orden y desorden y sean justificados *sólo* a la luz de la seriedad *divina* y del humor *divino.*

Pero no debemos perder de vista que ese «si ...», ese permiso para envolver lo divino en el ropaje humano, lo eterno en la metáfora de lo temporal, no es una posibilidad posible, sino la posibilidad *imposible,* el instante sin antes ni después, que

no es un punto de vista en el que podamos situarnos, sino la decisión que puede ser tomada sólo en Dios mismo, exclusivamente en Dios. Jamás podemos apoyarnos en que esa posibilidad existe. Sólo podemos afirmar, con temor y temblor, que ella puede darse. Si se prescinde de esta fe con temor y temblor, la ley será siempre el obstáculo poderoso que nos impida llegar a ser candidatos al reino de Dios.

V. 16-17a. Por eso decimos: los herederos son lo que son **por la fe, de modo que se dice** de nuevo: **por gracia, y la promesa vale para todo el linaje de Abrahán, no sólo para el que es su linaje por la ley, sino también para el que es su estirpe por la fe;** porque **él es padre de todos nosotros, como está escrito: Te he constituido padre de muchos pueblos.**

«*Por eso por la fe*». Sabemos lo que decimos. No cabe decir sino esto. La ley, la historia y la religión de Israel son la forma en la que *cabe la posibilidad* de ser candidato a la herencia del cielo, pero ellas no son la fuerza creadora mediante la que se *llegaría a serlo*. Si la ley es fuerza, es, más bien, fuerza terrena, fuerza mundana, contrafuerza que, de hecho, impide heredar con Abrahán el reino de Dios. La certeza de ser hijo de Abrahán, la realidad del acto creador mediante el que de las piedras se hace hijos de Abrahán, radica no en la posibilidad posible de la ley, sino en la posibilidad imposible de la fe.

«*De modo que se dice de nuevo: por gracia, y la promesa vale para todo el linaje de Abrahán*». De nuevo se pondera qué hace que Abrahán sea Abrahán. Se nos empuja a traspasar la frontera de lo directamente perceptible, y se nos remite a una relación original que, al fundamentar el alma de Abrahán y poner en marcha su historia, está, al mismo tiempo, más allá de su alma y de su historia. «Por gracia» es Abrahán Abrahán. «Por gracia» tiene la ley un significado, la historia un sentido, la religión una verdad. Pero ese «por gracia» es tanto como decir: a la luz de la línea de la muerte, que es la frontera absoluta de todo lo humanamente perceptible (y, justo en cuanto tal, la línea de la vida proveniente de Dios); significa el No último, el único que puede contener también un Sí; significa el juicio final, el único que puede convertirse también en la justificación. Desvelando esa relación, el marco «Abrahán e Israel» cumple su finalidad, se «convalida» la ley (3,31).

Hablamos de Abrahán y debemos hablar de Cristo. Hablamos de la fe de Abrahán y debemos hablar de la crisis universal del más acá y del más allá anunciada en Cristo. Habla-

mos de los hijos de Abrahán y debemos hablar de todos aquellos que, afectados por esa crisis, participan de la resurrección de Cristo. Si los herederos son lo que son no por la ley, sino «por la fe», no en virtud de sucesos y estados histórico-psíquicos, sino por gracia, entonces es claro que el pertenecer al número de esos herederos no puede depender de la pertenencia a un linaje de Abrahán constituido «por la ley», a un Israel histórico, a la participación en una tradición y adoctrinamiento descriptibles en el plano histórico, a un movimiento o asunto especial. Porque en tal delimitación de los «herederos» la herencia misma sería más que dudosa (4,14-15).

Como receptor de la promesa «por la fe», Abrahán mismo está *fuera* de toda crisis descriptible en el plano histórico. Entonces, también su semilla, su linaje como tal, es decir, la estirpe de los creyentes, está *fuera*. Sí, también aquellos que son hijos suyos mediante la tradición y adoctrinamiento de la ley *pueden* llegar a ser, con él, candidatos al reino del Mesías y benditos de Dios. También dentro de aquel círculo definible en el plano humano *puede* darse aquella decisiva relación original. Dios es *también* Dios de los judíos (3,29). Pero no es sólo Dios de los judíos. La fidelidad de Dios también puede remitir a los hombres en otros contextos históricos y psicológicos a la revelación. Si la fe sola es la creadora de la filiación abrahánica, entonces todo sectarismo, el tosco y el más sutil, está liquidado. La palabra dirigida «por gracia» a Abrahán y que éste oye «por la fe», se opone de forma radical a todo estrechamiento esotérico, vale básicamente para todo el que tiene rostro humano. Es la cesura que secciona de arriba abajo toda conexión humana; fundamenta a todas ellas aboliéndolas; es la conexión de todas ellas en Dios.

¿Explicamos o embrollamos si decimos: *nosotros* convalidamos la ley, el sentido de la ley es que Abrahán es padre de *todos nosotros* en Cristo? ¿Qué está escrito? «*Te he constituido padre de muchos pueblos*» (Gén 17,5). Sí, Abrahán es padre de un pueblo, de Israel. Pero ya lo hemos visto: *en Cristo* es padre de ese pueblo; por ello es, a la vez, el padre de muchos pueblos. ¿No es obvio que el marco de la historia salta por los aires en el instante en que la historia desvela su secreto? No tenemos motivo alguno para rehuir la luz de la historia. Ella no puede sino *dar testimonio*: de uno para muchos, del perdón para los pecadores. «Al oír estas cosas, callaron y glorificaron a Dios, diciendo: Luego Dios ha concedido también a los gentiles la penitencia para la vida» (Hech 11,18).

UTILIDAD DE LA HISTORIA (4,17b-25)

V. 17b. Abrahán es padre de todos nosotros (4,16) **ante Dios en el que creyó: el que da vida a los muertos y habla como existente a lo no existente.**

«*Ante Dios en el que creyó*» es Abrahán padre de todos nosotros. La historia, la personalidad humana del hombre jamás carece por completo de esta luz superior no histórica: «ante Dios en el que él creyó». En esta luz superior se pierde la individualización del individuo, el pretérito de lo que existió, la distancia de lo lejano, la separación de lo especial, la casualidad de lo personal. En esta luz superior aparece la simultaneidad, la importancia y dignidad unitarias de todo acontecer. Vista en esta luz superior, la historia habla como maestra eximia con la vida («historia vitae magistra»). «Lo no histórico se asemeja a una atmósfera envolvente en la que sólo se genera vida, para desaparecer de nuevo con la aniquilación de esta atmósfera [...] ¿Dónde se encuentran acciones que el hombre fuera capaz de realizar sin haber entrado antes en aquel estrato vaporoso de lo no histórico? [...] Si uno estuviera en condiciones de presentir en numerosos casos esta atmósfera no histórica en la que todo acontecimiento histórico grande ha nacido, entonces ese tal quizás sería capaz, tal vez, de elevarse como ser cognoscente a un punto suprahistórico [...] sería curado de tomar demasiado en serio la historia a partir de ese momento, habría aprendido en cada hombre, en cada vivencia, entre griegos o turcos, de una hora del siglo primero o del decimonono, a responder a la pregunta de cómo y para qué vivimos» (Nietzsche). La pusilanimidad del pensamiento lineal califica de mística o de mítica a esta luz superior de la historia, a la «atmósfera no histórica», pero nosotros desearíamos conocer en la crítica «línea que separa lo claro de lo inclarificable y oscuro» (Nietzsche) el condicionamiento no histórico, sino *proto-histórico,* de toda historia, la luz del *Logos* de toda historia y de toda vida.

«Ante Dios en el que creyó» es Abrahán padre de todos nosotros. La fe como milagro absoluto, como comienzo puro, como creación original, es decir, la desconocida *referencia* de sucesos y estados conocidos al Dios desconocido, eso es el principio del conocimiento y la fuerza generadora de la figura de Abrahán, el principio del conocimiento y la fuerza generadora de la historia (como suceso *y* como rostro y relato del su-

ceso). Que Abrahán es «nuestro padre según la carne» (4,1) se confirma y cumple no en la carne, en lo perceptible, sino en el hecho invisible de que él es nuestro padre *ante Dios.*

Ante Dios «*que da vida a los muertos y habla como existente a lo no existente*». La fe como principio del conocimiento y como fuerza generadora de la historia se diferencia mediante eso de toda intramundanidad del mito y de la mística. Para la fe se trata no de uno de aquellos altibajos y enriquecimientos del más acá por el más allá de un mundo «interior» o «superior», no se trata de una de aquellas duplicaciones, triplicaciones o septuplicaciones cósmico-metafísicas de la duración de nuestra vida y existencia, sino del contraste último y singular –por infranqueable– de la vida con la muerte, de la muerte con la vida, de lo existente con lo no existente, de lo no existente con lo existente. La vida y el ser del más allá son para la fe aquello que desde la vida y ser del más acá sólo puede llamarse muerte y no ser; a su vez, vida y ser del más acá es aquello que desde la vida y ser del más allá sólo puede llamarse muerte y no ser.

En la luz superior de esta línea crítica hemos visto la figura de Abrahán. Un paso, una evolución, un ascenso o incluso una construcción que suba de aquí a allá está excluida por principio. Porque el inicio intramundano de tal movimiento sólo puede significar «desde allí» muerte y no ser. Y el ultramundano finalizar de tal movimiento no es, visto desde aquí, sino muerte y no ser. Entre ambas posibilidades puramente negativas sólo queda la imposibilidad del «menos por menos igual a más»: la relación recíproca de ambas negaciones, la abolición de una por la otra como sentido y fuerza de ellas dos, su superior afirmación original. Los «vivientes» tienen que morir para que los «muertos» tengan vida; lo «existente» debe ser conocido como no existente para que lo no existente pueda ser interpelado como existente. Estamos subrayando la imposibilidad del *conocimiento,* la imposibilidad de la *resurrección,* la imposibilidad de *Dios,* creador y redentor, en el que el «aquende» y el «allende» son una misma cosa. Precisamente esa referencia a la imposibilidad es la *fe* de Abrahán, que, por eso, emerge *al borde* de la historia del Génesis como lo imposible y ahistórico (y a la vez como lo único que hace posible, que fundamenta la historia) en total imperceptibilidad (*en* esa historia exponible sólo como crisis y, por tanto, en las formas del mito y de la mística), como emergió al borde de

la filosofía de Platón, al borde del arte de Grünewald y de Dostoievski, al borde de la religión de Lutero. Conocimiento, resurrección, Dios, no es aquí una negación casual, condicionada, vinculada a la contraposición de aquí y allí, sino la negación *pura* y, por ello, el *allende* del «más acá» *y* del «más allá», la negación *de la* negación que el más allá significa para el más acá y el aquende para el allende, la muerte de nuestra muerte y el no ser de nuestro no ser. Él «da vida», él «habla» y «para él viven todos ellos». Precisamente este Dios y la inversión de *todas las* cosas en él («Vi un cielo nuevo y una tierra nueva») es la fe de Abrahán, la luz superior (de la luz increada) de la historia del Génesis, el Logos de toda historia.

V. 18. Creyó contra toda esperanza que sería el padre de muchos pueblos, según el dicho: Así de grande será tu descendencia (Gén 15,5).

Vemos que Abrahán encuentra allí donde a ojos vistas tiene que perder; vemos que une allí donde todo está desgarrado; vemos que está donde es obvio que no es posible estar. Le oímos decir Sí donde desde arriba y desde abajo sólo queda el No. Y eso es su fe: creer «contra toda esperanza», dar un paso *más allá* de la peculiaridad del hombre y de la singularidad de Dios, más allá de la visibilidad de lo visible y de la invisibilidad de lo invisible, más allá de la posibilidad subjetiva y objetiva, pasar al ámbito en el que sólo la palabra de Dios puede sostenerle. Vemos que Abrahán da ese paso. ¿De verdad que lo vemos? Pues no. Vemos tan sólo que todos sus pasos restantes aluden a *ese* paso, que provienen de ese paso. Pero *no* vemos que dé *ese* paso.

«Del favor de Dios este arte viene.
Si Dios no favorece, todo envanece.
Esta obra de Dios loa de todos merece,
Porque de Dios este arte viene».

V. 19. Y, sin flaquear en la fe, pensó en su cuerpo casi muerto, centenario, y en el estéril seno materno de Sara.

Él no se engaña acerca de cuál es la realidad. No es un optimista ni un fanático. Es honrado hasta rayar en un escepticismo sarcástico: «Cayó Abrahán sobre su rostro *y se reía,* diciéndose en su corazón: '¿Conque a un centenario le va a nacer un hijo, y Sara, ya nonagenaria, va a parir?'» (Gén 17,17). *Eso es todo* lo que podemos ver en Abrahán, lo que en

él es comprensible, demasiado comprensible, por analogías, lo clasificable en lo que suele suceder de ordinario.

Pero *más allá* de lo que podemos ver está el hecho de que Dios se ha convertido en algo sumamente poderoso para él y, por eso, él no puede flaquear en la fe; es humanamente inconcebible que él resista a la tentación que le tiende la realidad; desborda la historia el hecho no histórico de que él, con ojos y oídos abiertos, ve y oye lo que no es ni puede ser.

V. 20. No criticó con duda incrédula la promesa de Dios, sino que fue fuerte en la fe y glorificó a Dios.

«Todo lo que nos rodea contradice las promesas de Dios. Él nos promete inmortalidad, pero la mortalidad y la corruptibilidad nos envuelven. Él proclama que somos justos ante él, pero los pecados nos inundan. Él nos testimonia su gracia y su buena voluntad mientras que todas las señales de su ira nos amenazan. ¿Qué haremos? Nos conviene pasar con los ojos cerrados por delante de nosotros mismos y de todo lo nuestro para que nada nos impida creer en la verdad de Dios» (Calvino). «La razón no puede hacer tal cosa, sólo *la fe lo hace; por eso es ella, diríamos, creadora de la divinidad*: ella no crea algo en la esencia eterna divina, sino *en nosotros*. Porque cuando la fe no existe, falta a Dios su gloria en nosotros, no es tenido por sabio, justo, fiel, veraz y misericordioso. Cuando no hay fe, entonces Dios no conserva en nosotros nada de su divinidad ni de su majestad; por eso depende todo de la fe. Por eso, nuestro Señor Dios no exige de nosotros, los hombres, sino que demos sólo a él la gloria debida y que le tengamos por nuestro Dios, es decir, que no le tengamos por un ídolo vano, sino por un Dios recto y veraz [...] Por eso, poder dar de corazón tal gloria a Dios es una sabiduría que sobrepasa toda sabiduría, una justicia que sobrepuja toda justicia, un culto divino superior a todo culto divino, un sacrificio que aventaja a todo sacrificio [...] El que cree y confía en la palabra de Dios, como hizo Abrahán, ése es justo ante Dios; porque tiene la fe que da a Dios la gloria que se merece, es decir, da a Dios lo que le debe [...] Pues la fe recta dice: Dios amado, creo gustoso cuanto dices. Pero ¿qué dice Dios? Si la razón tuviera que responder por su cuenta, diría que Dios no habla sino de cosas imposibles, ficticias, estúpidas, débiles y menudas, disparatadas, incluso crueles, heréticas y demoníacas. Porque ¿qué puede ser para la razón tan ridículo, disparatado e imposible como lo que Dios dice a Abrahán? [...] Por consiguiente, todos los ar-

tículos de nuestra fe cristiana, tal como Dios nos los ha descubierto por su palabra, son para la mente imposibles, disparatados, ficticios [...] La fe sirve, pues, para retorcer el cuello a la mente y para estrangular a la bestia, a la que, de lo contrario, no podría estrangular el mundo entero con todas sus criaturas. Pero ¿cómo? La fe se atiene a la palabra de Dios, la tiene por recta y verdadera a pesar de que parece tan descabellada e imposible. Abrahán mantuvo, pues, prisionera su mente [...] Todos los demás hombres creyentes *penetran en la oscuridad y en las tinieblas ocultas de la fe* con Abrahán, estrangulan la razón, y dicen: ¿Oyes, razón? Tú eres una loca, tonta y ciega, no entiendes absolutamente nada de las cosas de Dios, por eso no me impresionan lo más mínimo tus ladridos, así que cierra el pico y calla, no pretendas juzgar sobre la palabra de Dios; más bien, siéntate, oye lo que ella te dice, y créela. Así pues, los creyentes estrangulan a esta bestia a la que, por el contrario, el mundo entero no puede estrangular, *y ofrecen con ello a nuestro Señor Dios el culto más agradable.* En comparación con ese sacrificio y culto divino de los creyentes, todos los sacrificios y cultos divinos habidos y por haber entre los gentiles, junto con todas las obras de todos los monjes y santos obreros de la tierra, son vana nadería» (Lutero). El que pueda entender que lo entienda: *Esto* es el final y el comienzo de la historia.

V. 21. Y estaba persuadido de que Dios tiene poder para hacer lo que promete.

¿«Persuadido» de una vivencia religiosa, de una intuición, de la conciencia profética de envío? Sí, quizás *también*. ¿Por qué una plenitud histórica no habría de acompañar a la plenitud, a la persuasión, de lo ahistórico? Pero quizás *no;* probablemente no, probablemente rebosaba carencia, inseguridad y fragilidad. ¡Pero tampoco es eso! También la «*plerophoría*», la plenitud de carencia, de hambre y sed, es sólo un estado histórico concomitante. La riqueza de la *gracia* (Ef 1) está, como la pobreza, en el *espíritu* (Mt 5), allende del tener y del carecer históricos. La «plenitud», la persuasión, de Abrahán es la del receptor de una promesa divina. ¿Cómo habría de ser visible, histórico, el hecho de que él *es* receptor? ¿Cómo sería inteligible esto sino como vida proveniente de la muerte? (4,13s).

V. 22. Por eso le fue imputado esto como justicia.

«Por eso», porque la fe de Abrahán es su «fe ante Dios» (4,17b), porque ella, no como una parte de su actitud, sino co-

mo su absoluta delimitación, concreción y abolición absoluta, es el milagro absoluto, el comienzo puro, la creación original; por eso, porque su fe no se agota en un suceso histórico, sino que es al mismo tiempo la negación pura de todo suceso y no suceso históricos, por eso Dios la califica como justicia, por eso Abrahán –sólo por la fe– participa en Dios de la negación de la negación, de la muerte de la muerte; por eso, todo lo que hay de suceso histórico en Abrahán no impide que su fe brille como luz de la Luz increada.

V. 23-25. Pero lo que está escrito ahí no atañe sólo a él, sino también a nosotros, a los que también debe imputarse eso: nosotros **los que creemos en el que resucitó de los muertos a Jesús, Señor nuestro, que fue entregado por nuestra caída y resucitado por nuestra justicia.**

«*Esto atañe no sólo a él, sino también a nosotros*». La historia puede tener una utilidad. El pasado puede hablar al presente. Porque en el pasado y en el presente hay una simultaneidad capaz de sanar la mudez del pretérito y la sordera del presente, capaz de conseguir que aquél hable y que éste oiga. Esto simultáneo, que en su conversación consigo consuma y elimina el tiempo, proclama y percibe lo ahistórico, lo invisible, lo incomprensible, lo que es final y comienzo de toda historia. La historia del Génesis abre su boca y proclama lo ahistórico: que a Abrahán le fue imputada su fe como justicia. En la medida en que su caso es también el nuestro, pueden abrirse nuestros oídos y oír esto ahistórico. En tal conversación en la que el presente toma conciencia del *significado* del acontecer humano en su *unidad* aporta la historia la utilidad que cabe esperar de ella. Si se prescinde de esto ahistórico, el pretérito permanece mudo del todo, y el presente sordo por completo. Los testimonios y documentos más claros nada pueden decir y la atención histórica más acendrada nada puede oír donde no fluya el diálogo de lo simultáneo consigo mismo.

Si prescindimos de la luz superior de lo ahistórico, Abrahán no nos atañe lo más mínimo, nada nos dice, no le oímos. Cuando, prescindiendo de las fuentes y de su estudio, no está viva la conciencia de aquella *significación* del acontecer humano en su *unidad,* cuando la historia es simple yuxtaposición de culturas o secuencia de épocas, simple diversidad de *diferentes* inmediateces, de *distintos* tiempos, circunstancias e instituciones, pulular centrífugo y centrifugado de simples fenómenos, entonces la historia carece de sentido. Porque «real» no es si-

nónimo de verdadero, «interesante» no equivale a razonable, y un pretérito que nos mira fijamente desde una plétora de rostros no se convierte sin más en un pasado hablante, entendido y conocido. En la medida en que la historia es impotente para ofrecer más, resulta inútil. Como colección material crítica, por grande que sea el amor al pasado, por diestra que sea la «sintonía» con la mentalidad de días y situaciones antiguas, por sutiles que sean los puntos de vista aplicados de forma casual, ella *no* es «historia», sino caos fotografiado y analizado. La historia es obra de arte sintética, la historia tiene un solo y único tema. Cuando esta obra de arte, ese único tema no está originalmente en el historiador, entonces *no hay* historia. «Sólo desde la fuerza suprema del presente podéis interpretar el pasado; sólo tensando al máximo vuestras facultades más nobles detectaréis todo lo grande, digno de ser conocido y conservado que hay en el pasado. ¡Lo igual con lo igual! De lo contrario, rebajaréis lo pasado hasta vuestra bajura [...] Escribe historia el experimentado y excelente. Quien no haya vivído algo mayor y más elevado que todos, tampoco sabrá interpretar nada grande y elevado del pasado. El veredicto del pasado es siempre un oráculo: lo entenderéis sólo como constructores del futuro, como conocedores del presente» (Nietzsche).

En el hecho de que en la diversidad del uno, pretérito, es decir, en la *diversidad* del *Uno* pasado se hace presente el testimonio del sentido de nuestra existencia, en el hecho de que la autoconversación de lo simultáneo es detectada en el pasado y en el presente y adquiere voz, en el hecho de que lo ahistórico se torna inmenso, inaudible al final y comienzo de toda historia, en eso puede radicar la «utilidad de la historia; *de la* historia que, ante todo y sobre todo, precediendo por principio a toda «crítica», se encuentra en la *crisis,* en la enfermedad terminal. Ella ve entendiendo y entiende proclamando. Ella contempla la historia escribiendo historia, y escribe historia haciendo historia. Ella extrae su conocimiento de «fuentes» que llegan a ser fuentes sólo cuando ella las alumbra con su conocimiento. De esta naturaleza es la historia del Génesis. Ella es historia que oye y habla. Es simultaneidad plena. Es capaz de oír y de hablar porque ella misma es concebida en los oídos y labios de una crisis que se abre. Ella ve y difunde luz superior porque ella misma está allí. Ofrece historia «ahistórica» porque está interesada en lo ahistórico como esencia y

contenido de todo lo histórico, porque ella misma vive de lo ahistórico y para lo ahistórico y quiere conocer y ofrecer todo lo histórico sólo como testimonio de su final y comienzo ahistóricos. Por eso nos dice ella de Abrahán «lo que no atañe sólo a él, sino también a nosotros».

«*Nosotros los que creemos en el que resucitó de los muertos a Jesús, Señor nuestro, que fue entregado por nuestra caída y resucitado por nuestra justificación*». «Lo igual *por* lo igual» y de igual *a* igual. No puede haber boca que hable del pasado sin oído que oiga el presente. Se podría anular la obra de la sabiduría en el Génesis, se podría apagar de nuevo la luz superior que hay en ella, la secuencia de tiempos, la yuxtaposición de circunstancias, la diversidad de lo diferente en los hombres históricos, se podría restaurar la, de suyo, real y quizás interesante plétora de rostros mudos, al jefe beduino Abrahán se le podría hacer retroceder a una enorme lejanía espacial y temporal. El diálogo de lo simultáneo consigo mismo se rompe entonces porque el presente no ha encontrado en el pasado ningún interlocutor digno de él; o al revés.

¿Por qué no? El puro análisis es también un camino, al menos en tiempos de gran pobreza intelectual. Ese análisis tendrá que alcanzar alguna vez su frontera; por ejemplo, tendrá que constatar que la personalidad de Abrahán es ahistórica. Con ello, ese análisis se encuentra ante la imperiosa necesidad de la síntesis, de la que el Génesis arranca.

En último término, no podemos hacer otro tipo de historia que la del Génesis, una historia puramente analítica; y mejor sería pensar en ello desde un principio. Nosotros *estamos implicados* en la conversación que lo simultáneo mantiene consigo mismo en el pasado y en el presente. El Génesis nos *dice de Abrahán* aquello que nos afecta, aunque nuestra conciencia de ello sea muy débil, y lo que tendremos que oír aunque nuestro modo de contemplar tal figura difiera mucho del Génesis. Porque «nosotros creemos en aquel que resucitó de los muertos al Señor Jesús». Nosotros *estamos* ya en la problemática que el Génesis nos presenta como problemática de la vida de Abrahán: en la frontera entre muerte y vida, entre la profunda caída del hombre –que significa la negación de Dios– y la justicia de Dios, que significa la negación del hombre. Estamos con el Abrahán del Génesis –mucho más «ahistórico» que cuanto los analistas podrían soñar– ante la imposibilidad del conocimiento, ante la imposibilidad de la resurrección, ante la

imposibilidad de la unidad del más allá con el más acá, unidad que se basa en Dios y que hay que esperar de Dios.

Nosotros creemos, y sabemos que hemos de apostillar lo siguiente: que de nuestra fe sólo sabemos que ella es siempre, también, increencia. Pero sabemos además que ella como fe, como lo que no sabemos, es –con la fe de Abrahán– el vuelco de todas las cosas, la muerte de nuestra muerte, el no ser de nuestro no ser (4,17). En la medida en que todos nosotros *no* creemos, nos queda a todos, entre otras posibilidades posibles, la de la crítica analítica, que se atiene conscientemente *al* Abrahán que no nos atañe ni puede atañernos. No se nos ocurrirá querer sospechar de ella o religarla. Al fin de cuentas, tampoco ella podrá detener la crisis, la enfermedad letal en la que nosotros nos encontramos, sino que, a su manera, tendrá que acelerarla. En último término, ella podrá acreditar sólo que el Abrahán *histórico* no nos atañe en realidad. Y en la medida en que ella hace esto, abre la mirada al Abrahán *ahistórico* del Génesis, a la necesidad de la síntesis, a la imposible posibilidad de que todos nosotros tenemos derecho a osar contar con nuestra fe.

CAPÍTULO 5

EL DÍA QUE SE ACERCA

EL HOMBRE NUEVO (5,1-11)

V. 1. Declarados, pues, justos mediante la fe, tenemos [1] paz con Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo.

«*Declarados, pues, justos mediante la fe*». «La noche va muy avanzada y se acerca ya el día» (13,22). Si osamos contar con nuestra fe, debemos atrevernos también a contar con el «nosotros» caracterizado mediante la fe, con el hombre nuevo, el hombre del día de Dios, que no ha despuntado aún, pero que está ya cerca. Mediante la fe entramos en el estado de los declarados justos por Dios. Nosotros no sólo somos lo que somos, sino que, mediante la fe, somos *lo que no* somos. Lo que emerge en la vida humana de cada día en «pasión infinita» (Kierkegaard), de modo invisible, visible sólo como *vacuum,* lo que toda comprensibilidad humana niega siempre y por doquier, testimoniándolo así siempre y por doquier, lo que visto desde nosotros aparece sólo como el punto cero entre dos extremos de hipérbola que se pierden en el infinito y que, como tal, es, de modo inaudito, final y comienzo, eso es el hombre nuevo, el sujeto del predicado «fe». *No soy yo* este sujeto en cuanto que él como sujeto, como lo que él es, me trasciende de modo absoluto, difiere radicalmente de cuanto yo soy. Y *soy* ese sujeto en cuanto que lo que él hace, su predicado: la fe, consiste precisamente en establecer la identidad entre él y yo. Bajo el signo del morir y resucitar de Cristo (4,25), en el conocimiento de Dios que da vida a los muertos y habla como existente a lo no existente (4,17), nace el hombre nuevo, «nazco

[1] Léase ἔχομεν (= «tenemos»). La variante ἔχωμεν (= «¡tengamos!») es antigua, pero no buena. Tal vez provenga de una multiplicada evocación de la expresión paulina especialmente inoportuna respecto de este pasaje (Teodoreto: Προσήκει δὲ ὑμᾶς τὴν πρὸς τὸν θεὸν γεγεννημενην γυλάττειν εἰρήνην). Lietzmann sospecha que el equívoco podría remontarse a Tercio (16,22), amanuense de Pablo.

de arriba» (Jn 3,3) yo: el que en el sentido más fuerte *no* es el mismo, se convierte en *el mismo* que soy yo.

Pero esa mi inaudita identidad con el hombre nuevo es verdad *sólo* en virtud de esa predicación. *Sólo* mediante la fe soy lo que (¡no!) soy. Si dejo de tener en cuenta por un solo instante la arriesgada empresa, si queda en suspenso por un solo instante, si no la emprendo (¡como si nunca la hubiera emprendido aún!), entonces el establecimiento de esa identidad es un hecho insignificante de arrogancia religiosa o especulativa. Ese establecimiento tiene que ser siempre dialéctico, debe estar empapado por la consideración de que el hombre no es Dios. Tenemos que resultar sospechosos para nosotros mismos en todo instante en que osemos contar con que creemos. Sumamente extraña debe parecernos de continuo la necesidad y posibilidad de penetrar en la vida a través de la estrecha puerta que da paso de la vida a la muerte. Tiene que resultarnos altamente inaccesible el camino, incomprensible el orden, inalcanzable la fuerza que continúan más allá de esa puerta estrecha; deberá resultarnos altamente peligroso intentar avanzar allí, aunque sea un solo paso. Costumbre, comodidad, ligereza y obviedad en este punto de inflexión son la mentira, la maldición primigenia, el germen venenoso casi imposible de exterminar en toda o en casi toda dogmática, predicación, labor pastoral y aserto religioso de todo tipo.

La verdad de que *nosotros somos* hombres nuevos subsiste para nosotros, siempre y por doquier, sólo en su punto de partida. Y este punto de partida significa para nosotros el final de toda visibilidad y comprensibilidad. Sólo en el final del hombre viejo puede resultarnos visible el comienzo del hombre nuevo; sólo en la cruz de Cristo pueden resultar perceptibles el sentido y la realidad de su resurrección. Lo único que podemos siempre y por doquier –y siempre y por doquier de nuevo– es creer, también creer *que* creemos. Es del todo imposible dar un perfil perceptible, histórico y psicológico, del creyente en comparación con el no creyente. Las manos de todos nosotros están vacías para nuestros sentidos. «Nosotros somos como hierbas en el borde fértil superior de una montaña empinada, en la altitud en la que falta ya, casi por completo, toda vegetación. Abajo, en la hondonada de los valles, crecen encinas con sus raíces enterradas en lo profundo del suelo. Pero nosotros somos los débiles, pequeños, apenas visibles desde el valle; estamos a merced de todos los vientos y tormentas, casi

sin raíces, casi marchitos. En cambio, cuando, muy de mañana, la sombra envuelve aún las copas de las encinas, nosotros somos bañados ya por la luz; vemos ya lo que nadie ve aún; somos los primeros en ver el sol del gran día; somos los primeros en decir: "¡Señor, ven de verdad!"» (Mereschkowski).

Por consiguiente, sólo mediante la fe, siendo los primeros que son los primeros por ser los últimos, creciendo porque decrecemos, siendo grandes por ser pequeños, siendo fuertes en nuestra debilidad, somos justos ante Dios: Dios se justifica a sí mismo ante nosotros, pero, con ello, nos justifica él ante sí. Él nos hace prisioneros, pero con ello nos libera. Nos niega como somos y, negándonos, nos afirma como aquellos que nosotros no somos. Él nos necesita y, con ello, comienza su buena obra en nosotros. Toma partido por nosotros y, de ese modo, su causa pasa a ser también nuestra causa, su derecho nuestro derecho. Él se declara favorable a nosotros. Él está con nosotros. Nosotros tenemos la promesa de nuestra salvación en su reino. Nosotros somos ya de Dios en la esperanza. Precisamente en la negación del sujeto humano viejo y conocido se produce, pues, la fundamentación del nuevo sujeto; en la invisible persona de Dios se constituye la personalidad del hombre.

«*Tenemos paz con Dios*». El hombre que conocemos, es decir, el hombre de la injusticia, en paz con el Dios al que no conocemos: ésa es la luz inaudita en la que entramos por medio de la fe. Paz con Dios significa *hacer* la paz entre el hombre y Dios mediante un cambio de la actitud humana originado por Dios, estableciendo la relación normal de la criatura con el Creador, fundando *el* amor a Dios que tiene su comienzo en el temor del Señor, pero que es el único amor posible y verdadero que el hombre puede tener respecto de Dios (5,5).

Si no somos justos ante Dios por medio de la fe, nos encontramos en estado de guerra con él: nuestro amor a él es entonces aquella intimidad con Dios que desconoce las distancias y que *carece* del temor de Dios, aquella intimidad con Dios que, por su esencia, vale del no dios, del dios de este mundo (1,22s), aquella intimidad con la que nosotros nos colocamos, en realidad, bajo la ira de Dios, nos contamos entre los enemigos de Dios (5,10). «Paz con Dios es lo opuesto a toda extasiada seguridad de la carne» (Calvino). Paz con Dios es el orden objetivo de la relación del hombre (¡como hombre!) con Dios (¡como Dios!). Por consiguiente, paz con Dios es *más* que «un sentimiento de dicha y de gozo» (Kühl).

Tales sentimientos pueden acompañar o no a este pacto de paz. En cualquier caso, no son un elemento constitutivo de esa paz. Se constituye ese pacto de paz mediante la liberación de la verdad mantenida en prisión (1,18), mediante la revelación de la justicia de Dios (3,21), por medio de la fe. Pero paz con Dios es *menos* que «vida en la realidad de Dios» (Kutter). No se produce una fusión entre Dios y hombre, no se elimina la línea de la muerte, no se da un proléptico apoderarse de la plenitud de Dios, de la salvación y de la redención final. Persiste con toda su virulencia la lucha entre el espíritu y la carne, entre la carne y el espíritu. El hombre sigue siendo hombre y Dios no deja de ser Dios. Persiste la necesidad de la fe. No es posible quitar a ésta ni la menor brizna de su carácter paradójico. El hombre sigue siendo un ser que aguarda, que no hace más que aguardar, que *no ve* (8,24). Pero mediante la fe, se convierte en uno que aguarda *sólo a Dios,* y eso es precisamente su paz con Dios. Por tanto, a medio camino entre el sentimiento humano y la realidad divina se encuentra la significación y fuerza de la paz que *tiene* el justo por la fe. ¿Dónde, pues? Allí donde la conciencia de lo que Dios es en Cristo se convierte en discernimiento crítico y en unión.

«*Por medio de nuestro Señor Jesucristo*». Debe quedar sentado que esta *posesión* de la paz se fundamenta y es real sólo en Dios; en ningún otro sitio. Es obra que Dios realiza en nosotros teniendo en cuenta al Cristo crucificado y resucitado. Por tanto, no es el resultado de un proceso psíquico, de una pujanza vitalista del hombre. En la medida en que la fe es *también* eso, ella *no* es justicia ante Dios; *no* puede establecer el orden objetivo entre nosotros y Dios. En virtud de su contenido invisible, ahistórico, en virtud del cambio de vida para la muerte a vida en Cristo, es la fe el poder que nos elimina a nosotros mismos y nos reconcilia con Dios.

V. 2. Por él hemos recibido también en la fe[2] el acceso a esta gracia en la que estamos, y nos gloriamos de la esperanza dé la gloria de Dios.

«*Por él tenemos en la fe el acceso a esta gracia*». La paz del hombre nuevo con Dios se ilustra a sí misma mediante la exis-

[2] No se debe suprimir τῇ πίστει. Se puede explicar la repetición, superflua en apariencia, si Pablo, como suponemos, en las palabras εἰς τὴν χάριν ταύτην piensa no sólo en el evento general descrito en v. 1 como εἰρήνη sino, de manera especial, en su propio apostolado.

tencia del Apóstol, problemática y henchida de promesa. Él está en «esta gracia», a saber: en la gracia de ser el apóstol de Cristo Jesús (1,5). Se encuentra en la situación sumamente extraordinaria de tener que hablar de aquel del que, sin embargo, no se puede hablar; en la situación de ser testigo humano de cosas de las que, sin embargo, sólo Dios mismo puede dar testimonio; en la situación de ser, en cuanto Pablo, el esclavo del Mesías, «escogido para el evangelio de Dios» (1,1). Él no puede concebir esta posición sino como gracia, sino como hecho paradójico (1 Cor 15,9-10). Esa posición le hace ver –quizás también al lector– que existe lo invisible de la paz del hombre con Dios, y el significado de ello. Pablo ha sido obligado a tomar conciencia de sus límites. Ha aprendido a respetar con temor y temblor el derecho de Dios. Ha dejado de existir como Saulo. Su carrera se truncó. Quedó ciego. Y *entonces* comenzó a amar a Dios, *entonces* le conoció como Creador y Redentor suyo y de todos los hombres, *entonces* comenzó a arder su celo por Dios. La misericordia divina se apoderó de él cuando se le hizo patente la aniquiladora santidad de Dios. Al pasar a ser uno que espera en relación con Dios, se convirtió en poseedor, en vaso de paz y, por tanto, en uno que corre presuroso con Dios. Ahora, la gran atención de Dios se centra en él, el pequeño, el débil. Ahora, el peso de una enorme misión divina recae sobre él. Ahora, el poder inmenso de Dios le empuja y sostiene con brazo vigoroso. Ahora es él lo que él es: el emisario de aquel ante el que todo hombre es polvo y ceniza. Pero eso significa que *él es lo que él no es,* él *sabe lo que él no sabe,* él *hace lo que él no puede hacer* («Vivo, pero ahora no yo...»).

Ésta es la gracia en la que Pablo está, y, en todo lo alto y bajo que él tiene que decir sobre la paz del hombre nuevo con Dios, jamás perderá de vista el hecho paradójico de su propia existencia. La proclamación es inseparable del vocero. Él sabe lo que hace cuando, con su «sólo por la fe», abre y cierra la puerta a esta paz; porque en la fe y sólo en la fe ha encontrado él mismo «el acceso». Él sabe lo que hace cuando una y otra vez define esta puerta con la fórmula «por él»: por nuestro Señor Jesucristo, pues sin escalón previo ni paso alguno, sólo por la obra de Dios en él, sólo por la visión del Crucificado y Resucitado, creyó él, cree y es en la fe lo que él (¡no!) es.

«*Y nos gloriamos de la esperanza de la gloria de Dios*». Pablo sabe lo que hace sobre todo cuando, en el mensaje de sal-

vación que él predica, lleva a los hombres una esperanza, una esperanza inmensamente grande y gozosa, *la* esperanza que hace palidecer a todas las demás, la esperanza de la gloria de Dios. Ella «nos ilumina desde el evangelio que nos testifica que debemos llegar a participar de la naturaleza divina. Porque cuando veamos a Dios cara a cara seremos iguales que él» (Calvino). *Esto* es vivir en la realidad de Dios, es salvación y redención definitiva, la herencia prometida a Abrahán (4,13), la irrupción del reino de los cielos, la unidad del más acá y del más allá en la resurrección, la unidad del hombre con Dios en la visión pura (3,23), la unidad del No y del Sí de Dios en el retorno, en la parusía de Cristo. Esto es la esperanza de la que se glorían los justos por la fe, y «aunque son peregrinos todavía en la tierra, sin embargo, corren presurosos con su seguridad más allá de todos los cielos y llevan ya tranquilos en su corazón su futura herencia» (Calvino). Como creyente, también Pablo se gloría de esta esperanza, y este su gloriarse de la esperanza es inquietud en el cronos, lo primigenio que vive en el hecho paradójico de su apostolado.

Pero él tiene *sólo* esperanza; predica *sólo* esperanza. Dios le prohíbe ser comadrón, le prohíbe ser generador. ¡Prohíbe a él igual que a Sócrates! ¡No hay más anticipación de lo radicalmente futuro, trascendente y eterno que la de la fe! No se trata de un secreto o manifiesto «ello es» mediante el que se negaría, por ejemplo, la tensión de la fe, el «todavía no», la carencia, el carácter de esperanza de este «es», pero donde la fuerza y significado de todo «ello es» tiene que estar para nosotros, siempre, en lo que ello no es. Nada de identificar al hombre nuevo con el viejo sin la conciencia de que entre aquí y allí hay que realizar el gigantesco predicado «yo creo», hay que atravesar en la fe el temible valle de la muerte. Sí, «nos gloriamos», somos conscientes de un último sostén, consuelo y orgullo que nos ha sido dado con esta esperanza. Pero sabremos y recordaremos siempre este sostén, consuelo y orgullo últimos; jamás lo esgrimiremos, jamás lo haremos valer como propiedad nuestra (2,17.22; 3,27; 4,2), jamás lo pregonaremos como vivencia nuestra, como una posibilidad (histórica o personal) posible, pues nos previene contra ello el hecho de que en modo alguno *podemos* pregonar *esto,* pues se basa en el veredicto que procede de Dios, que nos hace grandes humillándonos, y que podemos percibir, pero no deletrear.

V. 3-5. Y no sólo esto, sino que nos gloriamos también de las tribulaciones, porque sabemos que la tribulación produce constancia; la constancia, virtud probada; la virtud probada, esperanza; y la esperanza no defrauda, pues el amor a Dios ha sido derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que nos ha sido dado.

«*Nos gloriamos también de las tribulaciones*». La conciencia de aquel último sostén, consuelo y orgullo opera y se corrobora no sólo cuando la situación vital externa e interna del hombre despierta esperanza y casi da pábulo a la jactancia. La afirmación de la «esperanza de la gloria de Dios» (5,2) es una afirmación de orden más alto, al igual que su correspondiente negación, es decir, nuestra «privación de la gloria de Dios» (3,23), es una negación de orden superior. Ni este Sí ni este No están ligados al Sí y No de nuestro eventual contenido vital. Puede, pues, que no se trate, por ejemplo, de que la paz del hombre con Dios, la gracia en la que está el Apóstol, *tenga* que manifestarse en el espejo de su modo de ser externo e interno como «dicha», como satisfacción, como ataraxia estoica, como optimismo; como tampoco el conocimiento de la ira y del juicio divinos tiene nada que ver, *de suyo,* con el pesimismo, con la negación y huida del mundo. El Sí de la fe opera y se confirma como Sí también en el No de los eventuales contenidos vitales porque se funda en Dios y en Dios tiene su contenido; al igual que el No de la fe es y será No también cuando la vida diga casualmente Sí, porque también él proviene de Dios y tiene en mente a Dios.

Tampoco las «tribulaciones», la situación penosa del hombre en el mundo, la «corrupción del hombre exterior» (2 Cor 4,16) que se extiende hasta su ser más íntimo, la «energía de la muerte» que el Apóstol experimenta en persona (2 Cor 4,12), las «luchas por fuera, por dentro temores» (2 Cor 7,5) en que se ve envuelto, y la situación de aprieto y convulsión reales contradicen a la paz de Dios en la que están los justos por la fe; en modo alguno están en contradicción con el amor a Dios que ha sido derramado en sus corazones (5,5); no son un *pudendum* de la fe que necesite, por ejemplo, de una teodicea o incluso de una eliminación directa para procurar un respiro a la fe. La teodicea respecto del mal *y* de su eliminación está dada ya por la palabra mediante la que Dios se justifica a sí mismo, declara justo al creyente y lo constituye en heredero de su reino.

También aquí está vigente el *sólo* por la fe, por *la* fe que impele y conduce a la visión, pero que no espera a ver para ser fe sin visión. Se trata, pues, de fe *en* las tribulaciones y apreturas; no al lado de las tribulaciones, no sólo después de haberlas superado, mitigado o incluso soportado felizmente. Hay un suspirar, protestar y sentirse débil en la paz de Dios: «Este texto pide que no se tome en cuenta a aquellos parlanchines que quieren tener sólo cristianos fuertes y no toleran débiles; sostiene que hay en los cristianos un eterno ansiar, pasar necesidad, gritar: ¡Abba Padre! La inteligencia humana considera que este dicho es ruin, malo y estúpido. Pero Pablo dice: ¡Allí *donde* hay gritos, allí hay hijos de Dios! Y no es indispensable ser fuerte en todo instante: puesto que Dios hace que Jesús se sumerja hasta el fondo de la tribulación de la cruz, es de esperar que no proceda de otro modo con sus miembros» (Lutero). Hay sufrimiento, hundimiento, extravío, desgarro en la paz de Dios: «Abrahán está suspendido entre cielo y tierra, pugna con Dios y tiene su corazón dividido. Una palabra dice que Isaac debe ser la semilla; otra, que debe morir. Está *en el fondo* la esperanza que no defrauda a nadie, que aguanta el golpe» (Lutero).

En la paz de Dios cabe también lo que el mundo religioso denomina incredulidad, el «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?», la impugnación de la muerte y del infierno: «Uno debe tener muy claro que no es cristiano, sino turco y enemigo de Dios, si pretende ser incontrovertido» (Lutero). Se cree en la redención no desde una situación de redención, no desde una seguridad, serenidad, inocuidad y apacibilidad prolépticas, sino en medio del gentío, en medio del caos del mundo *no* redimido que invade hasta lo más íntimo del hombre. «Se avanza en la esperanza. Se está en proceso. Hay que encajar los golpes, pelear y golpear, no retroceder ante el enemigo. Los que desertan serán exterminados» (Lutero). Estar contento de Dios cuando uno *no* puede estar contento de sí mismo, *eso* es el «gloriarse» del justo por la fe.

«*Porque sabemos que la tribulación produce constancia; la constancia, virtud probada; la virtud probada, esperanza*». No sólo nos gloriamos *en* la tribulación, sino que nos gloriamos *de* la tribulación. Podemos afirmar el No de una eventual situación vital, igual que podemos y debemos negar con mucha frecuencia su Sí. ¿Cómo es posible esto? «Porque sabemos», porque, de una forma u otra, miramos a través de las realida-

des del momento, porque sabemos que en todo lo presente está lo original-final. ¿Lo sabemos? No, no lo sabemos. Sabemos que no lo sabemos. Pero Dios lo sabe. Y, si es que creemos, nos atrevemos a saber lo que Dios sabe. Sabemos así lo que es imposible de saber: el significado y la fuerza de la tribulación en la que estamos. Ella tiene, ante todo, fuerza y significado de muerte. Ella se nos manifiesta (1,18) como obstáculo, destrucción y negación de nuestra vida, como el enigma terrible de nuestro ser-ahí y ser-así, como maldición de nuestra condición de criatura, como notificación de la ira divina, como fatalidad del no dios, del dios de este mundo. Pero nosotros vemos lo invisible: en la ira de Dios vemos su justicia, en el Crucificado al Resucitado, en la muerte la vida, en el No el Sí, en la barrera la salida, en el juicio el día de la redención que se acerca. La negación de la negación en el sufrimiento de Cristo (5,6), que es nuestra afirmación, cambia también el signo de *nuestra* tribulación: el puro sufrir del hombre se convierte en la actuación de Dios creador y redentor, la paralización de la vida se transforma en condimento para la victoria de la vida, el desmoronamiento en construcción, el desengaño y los reveses pasan a ser apresuramiento y espera para el futuro del Señor, el prisionero se convierte en guardián (1,16), «la oscuridad es como la luz» (Sal 139,12).

Comprendemos la problemática de la vida como tal, somos conscientes de que nuestra limitación y fugacidad no son una necesidad casual. Afirmamos el No que se nos manifiesta en el hecho de nuestra condición de criaturas; «viendo con la inteligencia» (1,20) hacemos nuestra la protesta de la creación contra su ser-ahí y ser-así (8,19s), reconocemos que hay un *juicio* bajo el que ella está, y nosotros amamos al Juez precisamente porque él, como juez, *no* se identifica con el dios de este mundo, porque él, como juez, se da a conocer como el *totalmente* distinto de nosotros y de nuestra peripecia vital. Eso hace que nuestra tribulación adquiera un nuevo rostro, sin dejar por ello de ser tribulación y sin que nosotros dejemos de experimentarla como tribulación.

Nosotros padeceremos, seguiremos sufriendo; pero no padeceremos ya la pasiva, peligrosa, ponzoñosa, corrosiva tribulación y turbación que invade al alma humana que no ama a su Juez (2,9), sino la tribulación y turbación creativa, fértil, poderosa, prometedora, del hombre que se sabe levantado por *Dios,* arrojado al suelo y puesto contra las cuerdas por *Dios,*

mantenido prisionero por *Dios*. En nosotros, la tribulación se convierte en consolidación, en «*constancia*», la defensiva pasa a ser ataque, la cuestionabilidad suma de nuestra situación se convierte en confirmación y consolidación en la idea de que, desde Dios, ése y no otro es el camino a la salvación (8,28). Dudamos, pero de *Dios;* chocamos, pero con *Dios;* nos estrellamos, pero contra *Dios*. También la blasfemia hasta la que Job puede llegar es y será blasfemia contra *Dios*. Al ser reconocida como divina, la presión bajo la que estamos genera un antídoto divino, genera la oposición de Dios que atrae a sí la violencia del mal invasor y la vuelve contra el enemigo. Pero si conocemos que padecemos de *Dios,* que somos arrojados a *Dios,* que estamos vinculados a *Dios* y que, por tanto, *Dios* nos levanta y sostiene, entonces precisamente este hecho es la «*constancia*» de la fe que todo lo espera de *Dios* y que de Dios espera *todo;* es la muestra, la invitación a una esperanza renovada de continuo en *la* puerta donde hay que abandonar toda esperanza. Es más que dudoso que esta constancia consista al mismo tiempo en un «sólido estado anímico» (Lietzmann). Desde luego que no tiene que ser necesariamente así. Porque conocemos ese camino (que no es un camino), pensando a la vista del Crucificado y Resucitado lo que el hombre no puede pensar, *por eso* nos gloriamos de las tribulaciones.

«*Y la esperanza no defrauda, pues el amor a Dios se ha derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que nos ha sido dado*». «El hombre es presa de agitación convulsiva siempre que nota la disputa» (Steinhofer). Sin duda: mientras nombremos *nuestra* perseverancia, acreditación y esperanza y las consideremos como datos humanos visibles, deberemos borrarlas y abandonarlas de inmediato. Porque *tampoco* el hombre que persevera, que se acredita, que espera, podrá gloriarse de su tribulación: lo que él es y tiene como hombre, eso siempre será tribulación. Pero nuestra esperanza es esperanza en la fe; ella nunca se solapa con las oscilaciones de nuestro esperar humano. Ella, como la fe, tiene su nervio vital no en una competencia humana, sino en la meta que Dios le ha asignado y en el contenido dado con la meta. La esperanza como meta y contenido «*no defrauda*» (Sal 22,5-6; 25,20) aunque toda esperanza humana defraude. Ella perdura aunque nosotros no perseveremos. Por eso nos «gloriamos» de la esperanza: porque ella no se basa en una acción de nuestro espíritu creado, sino en una acción del Espíritu Santo: en

que el amor a Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado.

El «*Espíritu Santo*» es la obra de Dios en la fe, la fuerza creadora y redentora del reino de los cielos que, aproximándose, toca en la fe al hombre y su mundo y hace que suene como un cristal. Él es el Sí que forma el contenido de la fe que, desde el punto de vista temporal, hay que describir sólo como negación, sólo como cavidad. Él es lo maravilloso, lo inicial, lo creador en la fe, lo igual a Dios, aquello por lo que Dios imputa justicia al creyente. Él es el *nuevo* sujeto, constituido más allá de toda continuidad con el sujeto humano visible psicológicamente, es el Yo del hombre que está y subsiste ante Dios, es el «nosotros» de la fe aludido y buscado siempre, en la «vivencia religiosa», pero imposible de encontrar, y al que se refieren las incomprensibles aseveraciones de que «nosotros» tenemos paz con Dios y acceso a esta gracia, de que «nosotros» nos gloriamos de la esperanza de la gloria de Dios (5,1.2).

Él es «*Dado*»; dado por Dios. Por consiguiente, es anterior a todo dato humano, y nosotros sólo podemos verlo y comprenderlo como no dado. «Espíritu Santo, fundamento fértil de vida santa, no puesto en nosotros por la naturaleza, pero mediante él está ahora el *amor a Dios* en nuestros corazones» (Hofmann). Hay, pues, un «yo», un «nosotros», un «corazón» del hombre, capaz de amar a Dios. En el Dado y con el Dado por Dios que anula al hombre para fundamentarlo en Dios se hace realidad, realidad inaudita, la posibilidad de que se revele al hombre la «invisibilidad de Dios» (1,20) y se haga visión de Dios, la posibilidad de que, con Job, en el No inequívoco que dimana de la problemática de su ser-ahí y ser-así se conozca al fin el Sí, la posibilidad de seguir la dirección a la que apunta el dedo indicador del Juan Bautista de Grünewald y de extraer de la pintura del profundo miedo a la muerte la promesa de rescate radical, de felicidad suprema, de vida eterna.

El amor a Dios es lo imposible, es decir: que la criatura pueda amar a su Creador, el condenado a su Juez, el vencido y matado a su Enemigo, el sacrificado a su sacrificador, sólo porque éste es Dios *como* todo y en todo, y porque es *aún* más imposible *no* amar a Dios. En este hecho, que el hombre no puede apropiarse «realmente», sino siempre y de continuo sólo puede recibir como «*derramamiento*» desde arriba, en ese amor a Dios (que es obra propia de Dios, que no sería amor si

no nos hubiera sido dado primero, 5,8), en esta visión de lo invisible (que no es nuestra sino en cuanto que *no* es nuestra) está el quicio de nuestra esperanza. El amor es lo persistente en nuestra constancia, lo que se acredita en nuestra virtud probada, lo esperanzado en nuestra esperanza. En virtud del amor, la esperanza no defrauda. Gracias a él nos gloriamos de la esperanza y nos alegramos de la tribulación. Gracias al amor tenemos paz con Dios y somos lo que *no* somos: hombres nuevos. «Una vez que nos ha sucedido tal cosa y se ha abierto camino en nosotros, ¿permitiremos que la esperanza puesta en la justicia de Dios conviva con la deshonra?» (Hofmann).

V. 6. Porque cuando éramos aún débiles, Cristo murió por nosotros, los impíos en el plano del **tiempo.**

La paz del hombre nuevo con Dios (5,1) es superior a toda mente. También lo es su amor al Insondable. También su esperanza fundada en ese amor. También su gloriarse de ser uno que espera. El hombre nuevo vive por medio de la fe, pues vive del Espíritu Santo. Pero eso significa que él vive *del morir de Cristo.* La vida de Cristo, su resurrección, en la que la fe tiene su fuente (5,10), se hace visible en su *oboedientia passiva,* en su muerte en cruz: única y exclusivamente en su muerte en la cruz. La doctrina del *triplex munus* oscurece y debilita la concentrada concepción neotestamentaria. No hay un segundo o tercer *otro* que pudiera tener una existencia autónoma *al lado* de este sentido único y exclusivo de Cristo: ni la personalidad de Jesús ni la idea de Cristo, ni su Sermón de la Montaña ni su curación de enfermos, ni su confianza en Dios ni su amor al hermano, ni su llamamiento a la penitencia ni su mensaje del perdón, ni su lucha contra la religión transmitida ni su invitación al seguimiento en la pobreza, ni el aspecto social de su evangelio ni el individual, ni el lado inmediato del evangelio ni el escatológico. *Nada* de todo esto brilla con luz *propia.* Pero todo ello resplandece en *la* luz que dimana de su muerte.

Prescindiendo de la cruz no se puede entender ni una sola línea de los evangelios sinópticos. El reino de Dios es el reino que comienza exactamente al otro lado de la cruz; por tanto, más allá de todas las posibilidades humanas concebibles como «religión» o «vida», conservadurismo o radicalismo, física o metafísica, moral o supramoral, alegría del mundo o dolor del mundo, amor al hombre o desprecio del hombre, configuración activa o pasiva de la vida. El camino de Jesús es esencial-

mente un *dejar de lado* todas estas posibilidades, es básicamente, en sentido amplio, un partir, un modificar todas las afirmaciones y negaciones posibles, salvo la muerte, un modificar todas las tesis y antítesis, todo lo que está en reposo y en movimiento, un pasar revista y saludar a todas las cosas humanas puestas en formación bajo el punto de vista de la muerte.

En virtud de este partir, modificar y pasar revista, *resplandece* la vida de Jesús, y también las cosas humanas brillan en el resplandor de él: conocidas en su relatividad, pero también en su riqueza relacional, conocidas como creadas por Dios, pero también a la espera del Dios redentor, conocidas como pequeñas y grandes, como insignificantes e importantes, como corruptibles e incorruptibles, conocidas en la venidera unidad de sus contrastes, de su Sí y de su No, que no es otra que la unidad del Dios invisible que se torna visible *sub specie mortis* (3,30).

De ese conocimiento y por medio de él, vive el hombre nuevo. Éste vive de *la* vida que puede resultar visible para nosotros sólo como morir de nuestra vida. Vive del morir de Cristo, si esa vida invisible para nosotros se hace visible en el morir de Cristo. Cristo «murió por nosotros». «Por nosotros», si ese morir es principio de conocimiento *de nuestro* morir, si en ese morir se hace visible para *nosotros* el Dios invisible, si ese morir es el sitio donde tiene lugar la reconciliación con Dios (3,25; 5,9); donde *nosotros,* la criatura que dio la espalda al Creador, nos volvemos de nuevo hacia él con amor, si en ese morir se hace verdad para *nosotros* la paradoja de la justicia de Dios (la identidad entre su santidad que se enoja y su misericordia que absuelve).

Por tanto, el *factum* que fundamenta al hombre nuevo goza de una prioridad y superioridad radicales frente a toda manifestación de vida humana. Ese hecho nunca fue ni será parte de nuestro contenido vital porque, en su esencia, es la negación crítica de todo *contenido* de vida. Incluso las más elevadas experiencias que *nosotros* hayamos podido tener con Jesús, también con Jesús crucificado, siguen perteneciendo a las *cosas* que Jesús dejó de lado para morir. No es lícito confundirlas con aquel *factum* que sirve de fundamento al hombre nuevo. Lo que Cristo hizo, lo hizo *sin nosotros,* en la medida en que nosotros somos *nosotros*. Por eso, tampoco la ausencia de vivencias hechas con la cruz de Jesús, ausencia que tiene lugar en zonas y estirpes alejadas de la cruz (desde

un punto de vista cronológico), tiene significado básico, por ejemplo, en el sentido de una delimitación de aquel «por nosotros» a determinados ámbitos que habría que deslindar históricamente. Los que no ven a Cristo según la carne, los que no tienen relación vivencial alguna con él, no por eso están menos reconciliados con Dios en él que otros. «En el Espíritu predicó también a los espíritus que estaban en la prisión» (1 Pe 3,19).

Invisible, frente a toda conexión histórica y psicológica entre nosotros y Jesús en la relación de lo imposible con lo posible, de la muerte con la vida, del no-ser con el ser, como *satisfactio vicaria* está la reconciliación acaecida en él al lado de todo lo que *nosotros* somos, tenemos y hacemos. Él murió por nosotros cuando nosotros (en lo que *nosotros* somos, tenemos y hacemos) éramos todavía débiles, cuando éramos aún impíos, y ¿cómo no habría de cambiar de forma radical esta relación entre él y nosotros, entre la vida mortal y las dudosas posibilidades de vida dentro de las que *nosotros* (¡como *nosotros*!) nos movemos, *no* colocadas *aún* bajo la luz de la muerte? Como los «vivientes» (vistos en el plano de lo temporal), prescindiendo de la fe mediante la que nosotros mismos nos hacemos moribundos con Cristo, ¿cómo no habríamos de ser débiles e irreverentes al lado de él, el moribundo? Precisamente ese morir con Cristo, en virtud del cual *nosotros* llegamos a ser lo que *nosotros no* somos, fundamenta la vida del hombre nuevo.

V. 7-8. En verdad, apenas habrá uno que muera por un justo; por un hombre de bien tal vez se atreva uno a morir: pero Dios demuestra su amor a nosotros en que Cristo murió por nosotros cuando éramos aún pecadores.

El hombre nuevo no vive de una comunicación visible, directa. No vive, por ejemplo, de una jerarquía de valores comunicada a él y, por consiguiente, de su capacidad para dejarse comunicar tales valores. Tampoco si esta comunicación pudiera producirse, por ejemplo, mediante la muerte de otro o, si a mano viene, incluso mediante la muerte propia. Tal comunicación directa y tal receptividad se dan en los casos infrecuentes, pero posibles y sucedidos, en que un hombre muere por otros: una madre al dar a luz a su hijo, un hombre extenuado por su dedicación a la profesión, un médico o un misionero en el cumplimiento de su servicio, un soldado en el campo de batalla. En esta serie de autoinmolaciones direc-

tamente comunicantes se encuadra, como es natural, la muerte de Jesús como suceso con efectos históricos y como objeto de vivencias psíquicas («martirio»). Y la espera de recibir en la propia muerte una comunicación de valores últimos, rehusados por la «vida», bien podría ser tenida en cuenta como motivo posible, merecedor de un respeto silencioso, para el suicidio.

Pero el profundo respeto a cuanto en tales fenómenos pueda parecernos grandeza humana no debe llevarnos al sentimentalismo de atribuir a la conducta humana, incluido el evento del morir e incluso la muerte voluntaria, una significación que no puede tener. Todo esto no puede pasar de ser una *metáfora* del *factum* que fundamenta al hombre nuevo, pues su significado depende en absoluto de los valores que se proporcionan de hecho mediante tal morir y de la capacidad del otro (en el caso de suicidio, de la capacidad propia) para dejarse procurar tales valores. Surge siempre la pregunta de hasta qué punto el bien procurado mediante tal morir *es* realmente un bien, y hasta qué punto aquel al que se procura el bien es el bueno en cuyo beneficio *puede* redundar ese morir.

Tal comunicación mediante el morir se da, pues, también dentro del mundo de los hombres, del tiempo y de las cosas, con sus posibilidades de contrastes. Pero mediante tal morir no se produce reconciliación alguna, creación de espacio libre fuera de lo condicionado-condicionante, garantía alguna del hombre en una línea situada por encima de esto y aquello, de lo grande y pequeño, de lo capaz e incapaz, a favor o en contra de nuestras peripecias vitales, más allá de «vida» y «muerte»; no hay comunicación alguna de esas características que tenga lugar también cuando el bien real no sería un valor comunicable directamente y cuando el hombre como hombre no estaría en condiciones, no sería el bueno, para hacer suyo ese bien verdadero.

De *tal* comunicación se trata precisamente en el morir de Cristo. «Más que traernos una noticia de Dios (¿dónde la tenemos?), esa comunicación quiere convencernos de que Dios *nos* conoce» (Overbeck). Con ese morir, «*Dios demuestra su amor a nosotros*». Ese morir es la abolición más radical y, con ello, la quintaesencia y la fundamentación de toda escala de valores, es la diversidad absoluta (no sólo relativa) de Dios en comparación con nosotros y, con ello, la inseparable comunión entre él y nosotros, desvela la posibilidad última de la ira

divina y, con ello, manifiesta la misericordia de Dios, plantea la cuestión acerca de Dios en su sentido más nítido, más ineludible y, con ello, su respuesta.

Aquí está Emmanuel, Dios con nosotros. Aquí demuestra Dios su amor a nosotros «*cuando éramos aún pecadores*»; es decir, sin tener en cuenta para nada nuestra receptividad, sin tener en cuenta nuestra capacidad para comunicarnos *esto,* para permitir que él nos ame. Es obvio que nosotros no estamos en condiciones de hacer eso, que carecemos de ojos para ver *esto,* de oídos para oír *esto.* Pero Dios nos ha demostrado lo que él no *nos* puede demostrar. Él nos habla como si poseyéramos una propiedad que *nosotros* no tenemos: «Amore non provocatus sponte nos prior dilexit» («No motivado por *nuestro* amor, Dios nos amó *primero*», Calvino). Por consiguiente, el morir de Cristo no presupone sólo un nuevo objeto: la gloria de Dios (5,2), sino también un nuevo *sujeto.* Y ese nuevo sujeto (¡idéntico conmigo pecador sólo mediante la fe!) es el hombre nuevo, el hombre que tiene la certeza *superior* de que Dios le ama; de que le ama en *Cristo.*

V. 9-11. Con mayor razón, nosotros, declarados ahora justos por su sangre, seremos salvados de la ira por él. Porque si, siendo enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, mucho más, como reconciliados, seremos salvados por su vida. Y no sólo reconciliados, sino que nos gloriamos en Dios por nuestro Señor Jesucristo, por el que hemos recibido ahora la reconciliación.

La superioridad de la *fuente* de certeza que ha brotado en el morir de Cristo, la superioridad del *origen* de la comunicación divina marcado «por su sangre», caracteriza al hombre nuevo, su amor a Dios, su esperanza fundada en ese amor y su gloriarse de ser uno que espera. Si vivimos de esa fuente, de ese origen, si nos atrevemos a creer, entonces *somos* lo que *no somos*: hombres nuevos, el nuevo sujeto en relación con el nuevo objeto, los amados por Dios y, por ello, los que aman a Dios, los agraciados con esperanza y, por tanto, los que esperan, los elegidos por Dios y, por ello, los que se glorían en Dios. Como hombres nuevos, estamos en la luz de aquel «pero ahora» (3,21), bajo la crisis que Dios significa para el hombre, bajo aquel «¿De dónde?» que es la madre de todas las preguntas y de todas las respuestas. Nosotros somos los declarados justos por Dios, somos aquellos ante cuyos ojos (¡cegados!) Dios se autojustifica como Dios, los que él ha reclamado

para su derecho y para su reino, somos aquellos a los que él ha colocado bajo el ¡A pesar de! de su voluntad de ayudar a los hombres, bajo el perdón, bajo el paraguas de su sentencia absolutoria (forense), somos aquellos que él ha suspendido en el vacío, allí donde sólo él puede sostener y sostiene.

Nosotros *estamos* reconciliados con Dios. *Tenemos* paz con él. Nuestra actitud respecto de él *es* ahora de apertura, de receptividad, de disposición, de docilidad. Amados por Dios, no *podemos* sino amar a Dios. En la aurora boreal de su gloria no *podemos* sino esperar. Y, como personas que esperan, no podemos hacer otra cosa que gloriarnos en Dios. «Dios toma la iniciativa y hace que el mundo y la humanidad, que le dieron la espalda emponzoñados por el miedo y la hostilidad, retornen a él» (Weinel). «De ahí» *venimos* nosotros (3,21). ¿Somos? ¿Tenemos? ¿Podemos? ¿Venimos? Sí, pero bien entendido (¡siempre!): si nosotros no somos nosotros, si creemos, si el morir de Cristo traza a través de nuestra vida la línea de la muerte que nos hace recordar con temor y temblor: ¡Yo, pero ahora no yo! No existe más ser del hombre nuevo que nuestro no-ser; y su origen es superior porque él es portento de Dios, comienzo de Dios, creación de Dios en el morir de Cristo.

Por consiguiente, este «nosotros somos» nada tiene que ver con la autoconciencia de un estadio de religión y de vida más alto o con ilusiones de cuño entusiástico y apocalíptico de unidad anticipada del más acá y del más allá. La fuente de la que brotan ciega de inmediato todas las fuentes de ilusiones. Si nosotros somos otra cosa que «no nosotros», si el morir de Cristo no proyecta su luz sobre nuestra «vida», entonces seguimos estando dentro de este mundo, fuera de la paz con Dios, nos encontramos fuera de la reconciliación realizada y ella no nos empapa. Todo aquello que nosotros podamos ver, saber y palpar de nosotros mismos pertenece al mundo carnal. Ningún puente cognoscible psíquica o históricamente conduce al más allá ni lleva de las viejas posibilidades de vida a las nuevas. Si nosotros somos *nosotros,* entonces seguimos siendo enemigos de Dios, tendemos por naturaleza a odiar a Dios y a nuestros semejantes, en modo alguno somos ciudadanos y herederos del reino de los cielos. Por el contrario, lo obstaculizamos y destruimos.

Mientras que el hombre nuevo entra en la luz del morir de Cristo, yo, que no soy el hombre nuevo, entro inexorablemente en su *sombra.* La definición del nuevo sujeto, el predicado:

¡Nosotros somos hombres nuevos!, está, pues, fundado de forma dialéctica, indirecta, sólo mediante la fe: «*por su sangre*» somos declarados justos, «*siendo enemigos*» somos «reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo». Y este presupuesto dialéctico en ningún momento debe cosificarse y convertirse en un dato directo. Mediante la fe (sólo mediante la fe: en el temor del Señor y en la luz de la resurrección) tienen validez las expresiones: ¡nosotros somos, nosotros tenemos, nosotros podemos, nosotros venimos! La redención se acerca a nosotros: «Seremos salvados de la ira» bajo la que estamos aún aquí y ahora, porque la vida que la muerte de Cristo ha llevado a la luz *es* la salvación de aquellos que están reconciliados con Dios por medio de esta muerte. Estar reconciliado significa poder esperar en Dios. ¿Cómo *no* habríamos de gloriarnos de esta esperanza por nuestro Señor Jesús? «Al loar a Dios como Dios *nuestro* se nos abre la fuente de todo bien imaginable y deseable. Porque Dios no es sólo el supremo de todos los bienes, sino la quintaesencia y compendio de todos ellos. Pero él se hace *nuestro* Dios por medio de Cristo» (Calvino). «Si el hombre tiene de nuevo a Dios, entonces tiene la plenitud de la vida y de la bienaventuranza» (Fr. Barth). *¿Tiene?* Sí, tiene. Porque mediante el morir de Cristo, el presente del hombre se hace futuro de Dios. «Spes erit res»: «*Este* esperar es *tener*» (Bengel).

EL MUNDO NUEVO (5,12-21)

V. 12. Por eso, o sea: del conocimiento de que el hombre nuevo se fundamenta mediante la vida nueva (5,1-11) aparecida en el morir de Cristo se infiere que: **como por un hombre el pecado** como poder **entró en el mundo** del hombre **y, a través del pecado, la muerte** como ley suprema de este mundo **y como la muerte pasó a todos los hombres, dado que todos pecaron...**, así, un solo hombre «venidero», Cristo (5,14), del que aquél era tipo, abre la conexión universal inversa (5,18-19).

«*Por eso*». Como hombres nuevos, estamos colocados en el umbral de un *mundo* nuevo. Humanidad, *ser* humano, *mundo* humano, es también el hombre «viejo»; y precisamente en esa su precisión universal que, por un lado, sobrepasa a la casualidad del hombre concreto y, por el otro, la fundamenta, es él el que es y el que nosotros conocemos: el hombre colocado bajo

la ira de Dios. Así también el hombre nuevo, el que *no* es el que soy yo y al que *no* conocemos, es el hombre justo ante Dios. Se abre la vista –aunque bajo condiciones radicalmente distintas, a la luz del instante crítico hacia ambos lados– a una conexión de la situación humana conocida como normatividad, como necesidad ineludible. Si uno está «en Adán», entonces es criatura vieja, caída y prisionera. Si uno está «en Cristo», entonces es criatura nueva, reconciliada y redimida (2 Cor 5,17); en la situación primera: un moribundo; en el segundo caso: uno que entra en la vida (1 Cor 4,22).

Por tanto, no es como si aparecieran aquí «dos mundos» uno al lado del otro (como tampoco el hombre «nuevo» y el hombre «viejo» son «dos» hombres); porque la posibilidad de uno significa siempre que el otro es imposible y la imposibilidad de uno significa que el otro es posible. Contemplado desde el punto de vista del «primer» mundo, el «segundo» deja de ser el segundo; y, contemplado desde el punto de vista del «segundo», el «primero» ya no es el primero. Y el no-ser del primer mundo es el ser del segundo, así como la existencia del segundo se fundamenta sólo en el no-ser del primero. Si «en Adán» significa: lo viejo era, es y será, y no hubo, hay ni habrá nada nuevo; así, «en Cristo» significa: lo viejo ha pasado, se ha hecho lo nuevo (2 Cor 5,17). Sólo a la luz del instante crítico aparece la dualidad; concretamente, en la unidad del movimiento de lo viejo a lo nuevo que se lleva a cabo en el hombre y en su mundo, en el movimiento de aquí a allá, del eón que pasa al que viene. Se trata, pues, de una dualidad que se asienta sólo en su *abolición,* y cuya abolición es su *asentamiento.*

Allí donde el hombre, caído de Dios en Adán, reencuentra a Dios en Cristo, allí se separan y se encuentran los caminos. Entonces comienza aquí el viejo mundo (visible), y ahí el mundo nuevo (invisible), marcados ambos por una sentencia: sentencia de muerte allí; sentencia de vida aquí. Y al separarse los caminos, se encuentran también: no hay reencuentro de Dios en Cristo, no hay entrada en la vida, que no comience allí donde el hombre, caído de Dios en Adán, está bajo la sentencia de muerte. Y desearíamos añadir: la caída de Adán y toda sentencia de muerte tienen su origen en el punto en que se promete la vida al hombre reconciliado con Dios en Cristo.

Querríamos proseguir con Heráclito: «Inmortales – mortales; mortales – inmortales; ellos viven, alternativamente, su muerte; ellos son muertos vivientes». Pero se puede proseguir

sólo de modo condicional. Porque esta agitada unidad del mundo del hombre en Adán y en Cristo, en caída y justicia, en muerte y vida, no significa un equilibrio de dos jurisdicciones o incluso un ciclo eterno. Al contrario, esta unidad se realiza *a favor* del segundo *contra* el primero, como giro y cambio *de lo* primero *a lo* segundo, como *victoria* del segundo sobre el primero. El aparente paralelismo infinito o polaridad de los opuestos se rompe si *este* movimiento es *auténtico* movimiento.

Un movimiento auténtico puede darse sólo en el paso irrevocable de lo igual a lo totalmente desigual. Y el sentido del instante crítico (de la resurrección o de la fe) es que al igual Adán se opone lo totalmente desigual de Cristo como meta y en el movimiento hacia esa meta. Al revelar la dualidad en la supuesta unidad del hombre, ese sentido lleva no sólo a la separación, sino, con la separación, a optar entre los polos opuestos. Que el mencionado sentido *hace* eso, que Cristo es el segundo *y último* Adán (1 Cor 15,45), que el mundo nuevo es *más* que una variante del viejo, que no hay retorno de la justicia a la caída, que *la* vida que dimana de la muerte tiene una superioridad absoluta sobre *la* vida que puede todavía desprender muerte, que es la muerte de la muerte, todo eso es el contenido del mensaje de salvación (1,1.16), la fuerza de Dios, la fuerza de la resurrección; pero como contenido vital nuestro (¡que no es nuestro contenido vital!) es: la «guerra fantástica» (Lutero), lo paradójico, lo originario, lo creativo de la fe. Donde hay fuerza de Dios y fe, allí está el hombre como el que *no* es, como hombre *nuevo,* en el umbral del mundo *nuevo,* del mundo de la vida.

Al tomar conciencia de que el mundo nuevo no puede ser otro que el mundo viejo victoriosamente abolido e invertido en Cristo, se ha decidido ya que en la pragmática invisible de este nuestro mundo viejo tal como ella se nos hace visible en aquella abolición e inversión se presenta ante nosotros la pragmática del mundo nuevo. Si taladramos con nuestra mirada los datos visibles del *primer* mundo, auscultamos también las interioridades de sus presupuestos, que, invertidos y abolidos, son los presupuestos del *segundo* mundo. Recordando esta relación dialéctica de «viejo» y «nuevo» dirigimos nuestra atención primero a lo «viejo», no porque tenga un valor intrínseco (pues en cuanto viejo no existe de suyo, sino sólo en su relación con lo nuevo superior), sino para detectar en ello la ley de lo nuevo.

«*La muerte*» es la ley suprema de este mundo nuestro. De la muerte sólo sabemos que ella es la negación y el perecer, la destrucción y la destructividad, la condición creatural y natural, la contradicción indisoluble y la característica inalienable de nuestra vida, la tribulación de las tribulaciones en las que estamos, el arquetipo y suma de todo mal, terror y enigma de nuestro ser-ahí y ser-así, *el* recuerdo de que la ira pende sobre el hombre de este mundo y sobre este mundo del hombre. Hasta tal punto la muerte es ley suprema de este mundo que cuanto en este mundo apunta a una superación y renovación de este mundo aparece sólo como muerte: la moral sólo puede presentarse como negación del cuerpo mediante el espíritu, la filosofía puede conocer su concepto sólo en la imagen del Sócrates moribundo, la vida espiritual sólo puede aparecer como oposición a la afirmación de la vida natural, el progreso sólo puede darse en la inquietante negación de lo dado y existente, toda llama (¡a diferencia de la llama del Señor: Ex 3,2!) sólo puede arder consumiendo. La muerte es la ley de este mundo hasta el punto de que también el Cristo según la carne *tiene que morir* para ser constituido Hijo de Dios (1,3-4), hasta el punto de que sólo mediante ello podemos dar a Dios la gloria que le compete, hasta el punto de que debemos hacer que su *in*-visibilidad, el *temor* del Señor, sea el principio del conocimiento.

Desearíamos rebelarnos contra todo esto, si pudiéramos. Desearíamos protestar contra la muerte en nombre de la vida si la protesta de la muerte contra nuestra vida no fuera tan antigua y grave. Desearíamos oponernos a la sospecha y reticencia escépticas que acompañan a todo Sí indómito, oponernos a la pálida luz de una negación *última* que elimina al mismo tiempo, en mil negaciones pasajeras, todo paso creativo, sano, constructivo, positivo del hombre. Nos gustaría oponernos si no fuera tan manifiesto que esa luz pálida no dimana del capricho de fuentes lumínicas humanas, sino que es original, que –*no* vista sólo de modo superficial– pesa sobre todo ser-ahí y ser-así, y que no hay actuación creativa viva que no sea hija del sufrimiento, de la revolución, de la muerte. Nosotros somos impotentes. Estamos perdidos. La muerte actúa como ley de nuestra vida. Sólo podemos decir lo siguiente: si hay una salvación, tiene que ser la salvación de la muerte; si hay un Sí, tiene que ser el Sí que elimina este último No; si hay una salida, tiene que estar allí donde esta terrible barrera nos cierra el pa-

so; si Dios es Dios, él tiene que ser el enemigo victorioso de este «enemigo último» (1 Cor 15,26), la muerte de la muerte. ¿Qué es la muerte? ¿De dónde procede la muerte? ¿Cómo llega ella a ser la ley suprema de este mundo?

«*El pecado*». Ante todo, tenemos que centrar nuestra atención en el *hombre* de este mundo. Él es el hombre del pecado. El pecado es la condición y actitud natural del hombre que conocemos. Nada podemos saber del hombre que no fuera pecador. El pecado es *poder* (poder regio, 5,21), *el* poder bajo el que está puesto el hombre de este mundo. El pecado del hombre concreto es la plasmación más o menos clara de esta situación, tiene que ver con el peso con el que esta situación oprime al hombre, pero no significa un cambio de aquella condición y actitud radical. El pecado es poder en el mundo que nosotros conocemos, en el mundo del hombre, con independencia de cómo se exprese el pecado en el hombre concreto de este mundo. Pero el pecado es poder en el mundo porque es una relación concreta del hombre con *Dios*. En Dios obtiene él no sólo su existencia, sino también su existencia como poder y poder universal. El pecado es un *atraco* a Dios. Nosotros percibimos ese robo, siempre, como aquel (1,18ss) osado traspasar la línea de muerte trazada para nosotros, como aquella nebulosa difuminación de las distancias entre él y nosotros, como aquel olvidar su condición de invisible, como aquella divinización del hombre y hominización de Dios que implanta la inmediatez romántica, al no-dios, al dios de este mundo y hace que no recordemos que moriremos: percibimos ese atraco como «irreverencia e insumisión».

En este sentido visible, histórico, el pecado es la violación de nuestra relación con Dios caracterizada aquí y ahora por la «muerte». Pero este sentido visible e histórico del pecado remite en retrospectiva a otro sentido, invisible, no histórico. En efecto, si la muerte que nos deslinda aquí y ahora de Dios delimita la vida, si Dios mismo no es muerte, sino la vida del día venidero, la conexión es, obviamente, la inversa: el atraco a Dios es –en el plano original, no visible y no histórico– un caer el hombre de su unidad inmediata con Dios, una arrogante autonomía, un cortar el lazo espiritual que mantiene unidos a Dios, mundo y hombre como Creador y criatura, es un apartarse de Dios que olvida el origen, es un quedar seducido por la astucia de la serpiente: «¿Conque os ha mandado Dios...?», es distanciarse de Dios como vida de nuestra vida.

Obviamente, entonces pecado en aquel sentido primero, visible, en huida hacia delante, es sólo la manifestación, la expresión, el «desbordamiento» (5,20) del pecado, el *in*cidente en el tiempo que remite a una caída que se encuentra «más allá» de lo temporal. Como «irreverencia e insumisión» del hombre, como violación de su relación con Dios caracterizada como «vida», como insensatez del «Eritis sicut Deus!» inspirada por el diablo, el pecado aparece también en este sentido invisible. Pero nos cuidaremos muy mucho de –arrancando de este sentido invisible del pecado, dejando de lado la cruz– postular y probar su eliminación directa mediante el «retorno a la vida inmediata» emprendido de modo plebiscitario o con refinamientos técnicos.

Sabemos que para nosotros, los que estamos puestos bajo la ley de la muerte, todo eso no está relacionado con un instante histórico. El vistazo a la conexión metahistórica del pecado, vistazo que sólo podemos conseguir mediante el camino de la cruz, nos muestra, poniéndonos en guardia contra *esta* tentación, dos cosas:

Primera: el pecado «*entró en el mundo*». ¿Qué es mundo? Mundo es toda nuestra existencia tal como ella se hace y es bajo la hegemonía que implanta el pecado. Nace un «fuera de nosotros» desligado del «en nosotros», un cosmos que deja de ser creación porque nosotros no conocemos ya al Creador. Lo que hay en nosotros se refleja en lo que está fuera de nosotros: «Eritis sicut Deus!». El mundo del hombre es el mundo del tiempo y de las cosas, el mundo de la separación, de la yuxtaposición, de la contraposición, el mundo de los contrastes entre espíritu y naturaleza, idealismo y materialismo, alma y cuerpo, mundo de las independencias y datos objetivos, de las objetividades y principios, de los poderes, tronos, principados y potestades. El mundo es prisionero con el hombre. Como mundo del hombre, participa involuntariamente de la perversión basada en el extravío del hombre, de su violación de la relación con Dios, de la divinidad relativa, mediata, que constituye la grandeza y el declive del hombre. La enfermedad del hombre ha contagiado al mundo (8,19s); el hombre tendrá que constatar en su propio cuerpo que el cosmos es *su* cosmos.

«Vida inmediata» es en su mundo lo invisible, lo desconocido, lo imposible. *Todas* las cosas de su mundo, de *este* mundo, como cosas, como datos objetivos, como esto y aquello, aquí y allí, así y así, son mundanidades divinizadas o divinida-

des mundanizadas. Sólo en lo que *delimita* la autonomía y validez de las cosas, sólo en su *concepto* que hay que adquirir por el camino de la crítica, sólo en su *cuestionabilidad,* en la posibilidad y necesidad de su abolición, de su negación, en su capacidad de aludir mediante lo que son a lo que ellas *no* son, sólo *sub specie mortis* resplandece en ellas la gloria del Creador.

Hace ya mucho tiempo que fueron expuestos y refutados en las intervenciones apologéticas de los amigos de Job todos los argumentos en favor de una justificación *directa* de las cosas de este mundo. Por ser *nuestro* mundo, *este* mundo es el mundo en el que entró el pecado. En este mundo, en *esta* tierra y bajo *este* cielo no hay salvación, no hay vida inmediata. La salvación es posible sólo a través de la redención. Pero sólo puede haber redención con el día que viene, cuando cielo y tierra se renueven.

Segunda: «*a través del pecado la muerte*» entró en el mundo, la muerte como crisis. En el doble sentido de este término; como ley suprema de este mundo y como alusión a un legislador que, en cuanto tal, está por encima de su ley, como juicio y como giro a lo mejor, como barrera y salida, como final y principio, como No y Sí, como señal distintiva de la ira divina y como símbolo de la salvación divina que se acerca. Pero en todo caso, como señal de ¡Stop! que nosotros no nos saltamos, como la puerta angosta que no podemos esquivar, como el punto en que es preciso ser prudente porque fuera de él no es posible ser inteligente.

A través del *pecado* la *muerte,* porque ella es el reverso del pecado. A través del pecado original, invisible, vino al mundo la muerte: la violación de la relación del hombre con Dios caracterizada como vida. *Esto,* como *culpa,* es el pecado; como *sino,* es la muerte. Como viviente que no participa en la vida misma, el hombre se autocalifica de mortal; como desvinculado del ser originante, se autocalifica de no-existente; en su brutal carencia de relación, en su absolutización y autonomía, se autocalifica de relativo.

Es inevitable que su relación con Dios se caracterice ahora por la muerte; es inevitable que el ser del hombre se desmorone ahora y se deshilache en la maraña de su problemática de ser-así y ser-ahí, que su mundo se desintegre en la plétora de humanidades, temporalidades y objetividades a las que trasfondos optimistas o pesimistas difícilmente pueden cohesionar; es inevitable que a su visión, tal como él se la figura, se

contraponga como segundo mundo un mundo que no aparece en el plano de lo visible. Es inevitable que ahora la vida sea desbaratada, trastornada y finalmente negada en aquella línea de cuestionabilidad, limitación, dolor y muerte.

Si vive el pecado, entonces en él vive la muerte, entonces *nosotros* no vivimos (7,10). Si reina el pecado, entonces reina en la muerte (5,21), entonces también *nosotros* somos de la muerte. Si el pecado tiene que mandar, entonces también ha de pagar, entonces paga con muerte (6,32). No hay punto alguno de aquella línea de ser sin vida, rígido, sin relación por causa del pecado, en el que el juicio, la limitación del hombre, el final de todas las cosas no emerja visible en nuestra «vida». Pero tampoco hay punto alguno que, por su negatividad, no apunte a *aquello* «de lo que Adán cayó» (Lutero). No hay relatividad alguna que, en su relación perdida e imposible de perder, no remita en retrospectiva al Absoluto del que ella vive en realidad; no hay apariencia de muerte que no sea como tal el certificado de nuestra participación en la vida de Dios, el certificado de la relación *de Dios con nosotros* no rota por el pecado.

Es inevitable que precisamente en la muerte (¡no en una *vivencia* de muerte, sino en la *muerte*!) surja la pregunta acerca de la *vida,* la pregunta acerca de *Dios;* la vida nos lleva a pensar que tenemos que morir; no podemos evitar ver el dedo levantado que, en la cruz de Cristo, nos recuerda que sólo se puede superar el mundo del pecado en *el* lugar en el que ha sido hollado. Así pues: por el pecado, la muerte; la muerte como crisis, como ruptura de nuestra vida; la muerte como principio de conocimiento; la muerte como miseria y esperanza nuestra: el reverso del pecado invisible y el reverso de la justicia invisible.

¡Y todo esto «*por un hombre*»! ¿Quién es ese uno? ¿Adán? Sí, Adán como el uno que, como autor del pecado invisible de apostatar de Dios, hizo que la muerte entrara en el mundo. Pero Adán es *este* uno no en una carencia de relación histórica, sino en su relación metahistórica con Cristo. Sin la visión de la justicia invisible de Cristo que muere obedeciendo, ¿cómo llegaríamos a ver el pecado invisible de Adán que vive en la desobediencia? ¿Dónde aprenderíamos qué significa caer de *Dios?* ¿Cómo seríamos capaces siquiera de imaginar que Adán cae de la vida a la muerte si no tuviéramos ante nuestros ojos que Cristo fue levantado de la muerte a la vida? ¿Dónde

aprenderíamos qué significa vivir para morir? Por consiguiente, en el plano de los fenómenos históricos y psicológicos no existe Adán como *este* Uno, sino como el *primer* Adán, que es el tipo del segundo, del venidero; como la sombra que vive de la luz del segundo. Él existe como el momento retrospectivo del movimiento, giro y cambio del hombre y de su mundo de la *caída* a la justicia, de la *muerte* a la vida, de lo *viejo* a lo nuevo, todo ello orientado victoriosamente hacia delante en Cristo.

Por consiguiente, este Adán no existe en sí, no existe como segunda magnitud positiva, no existe como polo propio en el movimiento, sino sólo en su eliminación. Él es afirmado al ser negado en Cristo. Es obvio, pues, que él, con el Cristo resucitado, constituido en la vida de Dios y como proyección de él, no es una «figura» histórica. Porque, fuera lo que fuere del primer hombre, el pecado que Adán trajo al mundo es *anterior* a la muerte, así como la justicia que Cristo trajo al mundo es *posterior* a la muerte. Pero nosotros vivimos con nuestro conocer histórico encerrados inexorablemente *detrás* de la muerte de Adán y *delante* de la muerte de Cristo. Lo que era Adán cuando aún no era mortal y Cristo cuando ya no era mortal, el devenir de la muerte desde la vida y el devenir de la vida desde la muerte, es, de suyo, lo no-histórico.

Es igualmente obvio que tampoco la «entrada» del pecado en el mundo por medio de Adán puede ser en algún sentido un suceso histórico-físico. La doctrina del pecado *hereditario* de la Iglesia occidental no habría parecido a Pablo una «hipótesis interesante» (Lietzmann), sino una de las muchas falsificaciones histórico-psicológicas de su pensamiento. No. Como la justicia revelada en Cristo al mundo (y como su No, perceptible sólo al ser superado por el Sí), así también el pecado introducido en el mundo por Adán es la condición atemporal, trascendental, del mundo humano, la relación de éste con Dios según su cara que da la espalda aún a lo nuevo, que está vuelta todavía hacia lo viejo. Esta disposición demostró su eficacia en el primer hombre que se encontró en este mundo y con el mundo en el que se encontró el primer hombre. Esa disposición es la caída supratemporal de todos los hombres de su unidad con Dios mediante el «apresamiento de la verdad en la irreverencia e insumisión» (1,18), caída que tiene (y no tiene) su explicación en la divina predestinación del hombre a la reprobación, que sigue a su elección eterna en Cristo como

la sombra a la luz; es la *caída* que, por consiguiente, tiene en la *primera* caída de Adán su primer efecto, pero no su causa.

Cabe seguir sosteniendo la tesis viejo-reformada de que también esta predestinación a la reprobación debe ser entendida como «supralapsaria», como anterior a la caída «histórica» en el pecado. Sólo si Adán hizo *primero* lo que hacemos *todos* nosotros es posible dar el nombre de Adán a la sombra posada sobre todos nosotros y caracterizarla teniéndole a él de modelo. Hay que vencer a Adán, al *hombre primero,* es decir, psicológico, terreno e histórico (1 Cor 15,45s).

«*Y como la muerte pasó a todos los hombres, dado que todos pecaron*»... Pasamos del trasfondo ahistórico de nuestro mundo viejo a su primer plano luminoso y vemos confirmado de forma visible lo que se desprende necesariamente de su pragmática invisible examinada a la luz del via crucis: vemos que todos los hombres hacen lo que hizo Adán; y luego, todos padecen lo que Adán sufrió. Vemos que todos los hombres pecan y que luego todos mueren. Vemos que todos privan a Dios de lo que es de Dios y luego todos ellos fracasan. Sabemos que en lugar de decir «luego» hay que decir «por eso», pero no vemos esa conexión causal. Tan sólo percibimos los hechos. El pecado visible de Adán, *en cuyo nacimiento* tuvo algo que ver la participación comprometedora del género *femenino,* el importuno echar mano al árbol del conocimiento, se repite, varía, se renueva a lo largo de toda la historia. «No hay justo, ni siquiera uno» (3,10.23). Pero, conocida o desconocida, discurre también a lo largo de toda la historia la línea de la muerte, en la que resulta perceptible lo que quiere decir que «Adán se ha hecho como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal» (Gén 3,22).

Y *como* aquella pragmática invisible del mundo viejo perdura y es ilustrada mediante los hechos visibles, así... Pero antes de extraer la conclusión analógica, hay que subrayar aún de manera especial *un* punto de lo dicho.

V. 13-14. Porque antes de la ley había ya pecado en el mundo, pero no se imputa cuando no hay ley. Con todo, la muerte ejerció un poder regio también **desde Adán hasta Moisés; también sobre aquellos que no pecaron según el modelo de la transgresión de Adán.** Pero **éste es figura del** hombre **que había de venir.**

El necesario subrayado afecta al concepto de *pecado.* Hay que entender a éste en su pleno sentido para que él esclarezca

la esencia del mundo que pasa y, con ello, también la del venidero. El pecado está en el mundo, decíamos, no como suceso y estado, ni como suma de ellos, ni como contingencia histórico-psicológica, sino como una constitución natural de los sucesos y estados humanos presupuesta de modo homogéneo siempre y por doquier. El pecado es el peso específico de la naturaleza humana en cuanto tal. El pecado no es una caída o una serie de caídas en la vida del hombre, sino *la* caída acaecida ya con su vida como hombre. El pecado *acaece* ya antes de que *haya sucedido* en la conciencia o en el subconsciente de este hombre o de aquél. El pecado es *poder* ya antes de que él se haya hecho voluntad y *convicción* de este hombre o de aquél. «*El pecado estaba en el mundo cuando aún no había ley*».

La *ley* es, en contraposición al pecado, una magnitud visible, histórica (2,14-16). Es el recuerdo de la perdida inmediatez con Dios, recuerdo que sucede en el hombre y entre los hombres. Ella es la norma de la verdad y voluntad divinas en el modo en que puede existir para la conciencia o para el inconsciente del hombre. Es la luz de la presencia y revelación divinas, refractada y desfigurada en el prisma de aquella secuencia temporal y yuxtaposición real que caracteriza al mundo del hombre. Donde hay ley, allí nace una justicia humana, la elección y misión divinas, la actitud orientada a Dios (2,3-5.12-13; 3,2), y dichoso el que sabe que él no tiene ahí disculpa ni escondrijo alguno (2,1-2). Porque donde hay ley, donde hay religión, allí nace una justicia humana, allí existe el hombre como hombre, en su desnudez, en su insuficiencia, en su carnalidad, como obstáculo para Dios, como objeto de la ira divina; precisamente en la medida en que él *sabe* lo que la ley exige, en cuanto que él es «oyente» de ella (3,14-20; 4,15a).

Ahí, si todas las apariencias no engañan, se echa ya mano al árbol del conocimiento, y se olvida que moriremos si nos engañamos sobre la imposibilidad de hacer justicia al sentido de la «ley». ¡Ay del hombre de Dios que se engañe al respecto, que olvide que precisamente él se encuentra en una especialísima zona peligrosa (2,17ss)! Donde hay ley, allá hay también transgresión (4,15b), allí se «*imputa*» pecado; y eso significa que, por haber allí ojos videntes, la oscuridad en la que estamos se convierte en plaga; por ser material inflamable, prende allí el fuego que quema lentamente: por haber ahí conocimiento del pecado, éste se convierte en culpa, carga y responsabilidad (con la que hay que cargar de modo consciente o in-

consciente). Al encontrar el pecado una palanca, fondos de inversión (7,8.11), se hace capaz de actuar, entra en vigencia, se convierte en suceso altamente visible, sumamente histórico.

Precisamente el hombre que tiene la ley, el hombre despertado, el entusiasmado, el que aguarda, el que está orientado a Dios, el hombre religioso, es el pecador en el sentido perceptible del término (7,7s.14s). En los interesados por lo religioso, no en la masa de los indiferentes, en los párrocos y en sus amigos, no en los especuladores y en los rufianes, en la Iglesia, no en el cine, en la facultad teológica, no en el agnosticismo de los médicos, en los comprometidos en lo social por motivos religiosos, no en los capitalistas y militaristas, en libros como éste, no en la literatura de entretenimiento de los hijos del mundo, se manifiesta el daño de José. Así, el pueblo de Israel fracasa en su ley, en su condición de elegido y destinado de forma especial, mientras que tal sufrimiento y deterioro no llegará a afectar a moabitas ni a filisteos. Así también, la primera caída fue posible en la vida de Adán, en el que el pecado entró en el mundo, única y exclusivamente porque también él tenía una ley, la prohibición de comer del árbol del conocimiento. Él se convierte en pecador como víctima de su especial relación con Dios.

¿Debería haber en la historia general o en la de una persona un tiempo, un lugar, en que no hay ley alguna? Suponiendo que fuera posible fijar histórica o biográficamente un estado sin ley, y suponiendo que se pudiera concebir como tal estado sin ley el tiempo «*desde Adán hasta Moisés*», es decir, el tiempo que discurre entre la ley que Adán recibió para él y la entregada a Moisés para que éste la transmitiera a Israel, habría que decir que «*no se imputa pecado cuando no hay ley*». En tal situación hay ojos ciegos y, por consiguiente, no existe oscuridad alguna. Como tampoco hay fuego si la leña está mojada. Como tampoco hay empresa si no hay capital. En esa situación, el ser humano funciona como un cuarto de juego de niños bajo la seriedad y humor silenciosos de Dios. En toda su imposibilidad, ahí tiene que suceder de alguna manera como sucede. No ha lugar a defensa ni a acusación. Nada se puede observar aquí de las penúltimas cosas que hay que señalar contra el pecado «imputado», que irrumpe, que ha pasado a ser consciente o inconscientemente personal. «Sin la ley el pecado está muerto» (7,8). La palabra adecuada a estos pecadores durmientes sería sólo la última palabra: perdón.

Y a esta palabra aguardan también esos pecadores durmientes. Porque, en contra de lo que la sensibilidad rousseauniana pudiera imaginar, tampoco los durmientes canadienses constituyen una excepción de la regla según la cual el pecado está en el mundo. Demostración: «*Con todo, la muerte ejerció un poder regio también desde Adán hasta Moisés*». No se ha oído que la ley universal de la muerte no estuviera vigente sobre estas personas sin ley, suponiendo que hubieran existido. También a ellos afecta la misma condición natural y creatural, las mismas ataduras y apreturas, idénticos enigmas del nacer y morir en los que nosotros, los despiertos, intuimos el castigo de un pecado mayor que nuestros pecados.

Esta soberanía universal de la muerte que también alcanza a ellos lleva a pensar que existe un pecado invisible, que hubo una caída distinta de los sucesos que acaecen en la vida histórica y que hay que lamentar como pecado. Como lo demuestra el rasgo hipocrático también respecto de aquellos durmientes, también los sueños de ellos tienen un último origen ultramundano: también Dios los toma en serio en ese estado, también ellos son culpables y responsables de que el hombre se distancie de la vida divina, también ellos están bajo la ira de Dios, aunque velada. El que su transgresión difiera del «*modelo de la transgresión de Adán*» y de Israel no les da tranquilidad ni disculpa. También ellos, a pesar de su –desde el punto de vista histórico– manifiesta ignorancia e inocencia, están en la crisis de elección y reprobación, justificación y condenación. Sólo relativa es la diferencia de su situación comparada con la de aquellos que, puestos bajo la ley, tienen que morir en sus pecados. «Porque en Dios no hay aceptación de personas. Y los que han pecado en presencia de la ley, por la ley serán juzgados» (2,11-12).

El pecado que «entró» en el mundo a través de Adán es –subrayémoslo– *poder*, superpotencia, con independencia del pecar concreto de Adán y de sus sucesores más o menos asimilados a él. La visible soberanía regia de la muerte lleva a pensar en la invisible soberanía regia del pecado también allí donde el pecado no se hubiera convertido en visible suceso concreto. No son los súbditos los que eligen al rey, ni tienen posibilidad de decidir de modo individual si quieren ser sus súbditos. Él sube al trono por su condición de heredero y reina «por la gracia de Dios»; o por desgracia. Sólo la revolución y el derrocamiento de la dinastía, sólo la inversión del supuesto trascendental puede traer un cambio de la dependencia

universal y necesaria. Por consiguiente, como efecto de ese poder regio hay que entender también la entrada del pecado en el mundo en Adán.

«*Éste es figura del que había de venir*», en cuanto pecador en este sentido pleno, invisible y ahistórico del término. La sombra en la que él está testimonia la luz de Cristo. No veríamos aquélla si ésta no existiera. Y aquélla tendrá que servir de medida para saber la naturaleza e importancia de ésta. La pragmática invisible de este mundo viejo es –con signo inverso– la del nuevo mundo venidero. «El misterio de Adán es el misterio del Mesías» (dicho rabínico). Es el misterio del hombre irreparablemente caído de Dios e indisolublemente ligado a él, misterio velado en la dualidad de Adán y Cristo para desvelarse en la unidad de ambos.

En el filo del límite están ambos, en la frontera entre pecado y justicia, muerte y vida; orientado hacia atrás aquél; dirigido hacia delante éste; separados de forma incompatible por el contraste objetivo de lo que se contrapone en ellos, pero unidos de modo indisoluble porque los contrastes tienen su origen común en la divina predestinación a la elección o reprobación, unidos de modo indisoluble porque el pecado y muerte de uno y la justicia y vida del otro abarcan y caracterizan la totalidad de la vida del hombre y de la humanidad en todas sus dimensiones, unidos de modo indisoluble porque el Sí del uno es el No del otro, el No del uno es el Sí del otro. Como el uno es figura (tipo), pregunta y vaticinio, y el otro es prototipo, respuesta y cumplimiento, así (5,15-17) el movimiento en el que ellos se despliegan hasta constituir la dualidad es movimiento auténtico, así la justicia y vida en Dios se contraponen de modo originario y definitivo, con absoluta superioridad, al pecado y a la muerte, así la aparente polaridad de los contrastes *de* Adán *a Cristo*-el *camino* de Dios al hombre y entre los hombres es vista y eliminada a la luz del instante crítico («cuando una muerte se come a la otra», Lutero). De eso tenemos que seguir hablando ahora.

V. 15-17. Pero no hay equilibrio de modo que se pueda decir: **como la caída así también el indulto. Porque si por la caída de uno murieron muchos, cuánto más la gracia de Dios y el don de la gracia que tenía un solo hombre, Jesucristo, ha cubierto de abundancia a muchos.**

Y no hay equilibrio de modo que se pueda decir: **como lo venido** al mundo **a través de un solo pecador, así el don** dado

a los hombres a través de un solo justo. (**Porque** ahí es paralela la relación: **el juicio, comenzando en un solo hombre, se convirtió en sentencia de muerte, pero el indulto, comenzando en la caída de muchos** hombres, **se convirtió en absolución.) Porque** (y esto elimina el paralelismo) **si en la caída de uno solo y por medio de este uno la muerte alcanzó la soberanía regia, cuánto más los que reciben la plenitud de la gracia y el don de la justicia se convertirán en reyes en la vida por obra de uno solo: Jesucristo.**

Idea capital es aquí el diacrítico «cuánto más», «con mayor razón», «mucho más» (5,15.17; cf. v. 9.10), «exento de toda lógica» (Jülicher). El dualismo de Adán y Cristo, mundo viejo y mundo nuevo, no es metafísico, sino dialéctico. Existe sólo aboliéndose a sí mismo. Es el dualismo de un movimiento, de un re-conocimiento, de un camino que va *de* aquí *a* allá. Se comprendería de modo equivocado toda la situación si emergiera, por ejemplo, la idea de una dualidad en equilibrio o de dos comportamientos de un reloj de arena que se pueden invertir a voluntad. La realidad viviente de ambos polos opuestos es la necesidad con la que ellos apuntan a Dios como su origen y meta. Pero esta necesidad divina empuja *de la* culpa y el sino *a la* reconciliación y a la redención. Porque la crisis de muerte y resurrección, la crisis de la fe, es el giro del No divino al Sí divino, y nunca a la vez también lo inverso. Por tanto, hay que considerar y comentar aún que la pragmática invisible del mundo nuevo es, en su forma, la misma que la del mundo viejo, pero que no es la misma en su significado y fuerza, sino la absolutamente superior, la contrapuesta.

Primera consideración (5,15). Nos fijamos de nuevo en las *causas,* en las dominantes, que definen aquí como antiguo al mundo antiguo, y allí al nuevo como nuevo, venidero. Ellas se llaman aquí «caída», allí «indulto». Se trata, pues, en ambos casos, de la relación del hombre con Dios. Él, él mismo, él solo, es el fundamento de que el hombre esté en uno, Adán, como caído, y en uno, Jesucristo, como agraciado. Esto es lo que hay de común. En ese sentido parece haber equilibrio entre caída e indulto. Pero precisamente en eso que es común se manifiesta también la diferencia. Porque ¿cómo aparece la relación del hombre con Dios y con Adán? Obviamente, eso se detecta ya en el término «*caída*». Aquí, Dios es el abandonado por el hombre, el doliente, el negado, el robado. La esencia del pecado consiste en que aquí se roba a Dios lo que es suyo,

y en que, mediante tal robo, porque se roba a Dios, nace en el mundo, al lado de Dios, un poder similar al divino (5,12). El pecado es un evento invisiblemente *negativo* en Dios. Concuerda con ello el que «*por la caída de uno murieron muchos*», es decir, que también los hombres deben tomar conciencia del lado negativo de la relación con Dios en el mundo de Adán.

En el hombre Adán se hace visible lo invisible de que Dios nos dice No. Por su parte, Dios aparece ahora como atacante que nos expulsa del paraíso, como ladrón que nos quita la vida. «Sicut homo peccando rapit, quod Dei est, ita Deus puniendo aufert, quod hominis est» (Anselmo). El mundo pecador, caído, es, como tal, el mundo de la muerte, el mundo cercado por una pregunta última no resuelta, el mundo en el que sólo en la barrera cabe encontrar la salida, sólo en el no saber el conocimiento, y sólo en la desesperación la esperanza. Se puede esperar todo esto en la *espera del último* juicio, *de la última* abolición; y, si en espera, también ya en presente temible.

Se contrapone a esto la relación del hombre con Dios en Cristo. Tanto si la definimos como «justicia» (1,14; 3,21), como «obediencia» (5,19) o como «indulto», es obvio que se trata aquí de la «*gracia de Dios*», del «*don de Dios en la gracia que tenía un solo hombre, Jesucristo*», de la *positividad* invisible de aquella relación, de la actuación de Dios, de su actividad respecto del hombre y del mundo. Dios no permite que se le robe lo que es suyo, hace valer su derecho al hombre. Para él, el hombre no está perdido ni siquiera en la caída. Él es misericordioso y admirable. Él es el Dios que indulta, que da.

Concuerda de nuevo con esto el que «*la gracia de Dios ha cubierto de abundancia a muchos*», es decir, que también el hombre que está en el mundo de Cristo toma conciencia de que es positiva la relación con Dios. Éste aparece ahí como el creador y redentor, como dador de la vida y de todo don bueno. En Jesucristo se hace visible lo invisible: que Dios no cesa de decirnos Sí. El mundo, al que Dios dedica una atención activa, positiva, es, en cuanto tal, el mundo de la vida, el mundo en el que nada limitado, corruptible y pequeño existe sólo como lo que *es,* sino siempre, también, como lo que *significa;* siempre, también, en su relación al origen y a la meta, al sentido y realidad últimos de su ser-ahí y ser-así, el mundo en el que toda pregunta es ya respuesta plena, el mundo en el que el salario eterno resplandece también en la apariencia temporal,

la paz última brilla también sobre un penúltimo obrar, el resplandor divino alumbra sobre la naturaleza humana; el mundo tal cual se despliega de modo indescriptible, pero cargado de esperanza, ante el hombre nuevo, que está en su umbral. A su vez, todo esto en la *esperanza de una última* unidad, *de una última* claridad y reposo en Dios, y, si en esperanza, también ya en un presente bienaventurado (5,11).

Así está, pues, la balanza dialéctica entre caída e indulto, y, en virtud de tal lógica, ¿no debería ser obvia e incluso muy natural la posibilidad de abolir la aparente simetría de estos contrastes y reconocer y dar el paso adelante («cuánto más») como el verdadero sentido de estos contrastes?

Segunda consideración (5,16-17). Nos centramos en los *efectos,* en las tendencias, por los que se caracteriza aquí como viejo al mundo viejo, allí como nuevo al mundo nuevo: nos centramos en lo venido al mundo «*a través de un solo pecador*» y en lo venido como «*don*» de Dios. Una vez más, caída e indulto disponen de un determinado modo, por igual a ambos lados, al ser humano. Bajo una sentencia que procede del mismo Dios bondadoso y juez, bajo un determinado e invisible orden jurídico y bajo sus consecuencias está el hombre a este lado y a aquél, tanto si él está representado aquí por Adán y allí por la inmensa multitud de los hombres caídos como él, como si la sentencia es aquí condena a muerte y allí absolución. «*El juicio, comenzando en un solo hombre, se convirtió en sentencia de muerte, pero el indulto, comenzando en la caída de muchos, se convirtió en absolución*». En este invisible ¿De dónde? de su condición diversa son, pues, *iguales* mundo viejo y mundo nuevo. Son viejo o nuevo en relación con Dios, en *él* se separan como los manantiales de la divisoria de aguas de los Alpes, como la corriente se divide en los pilares de un puente. En ese romperse en el que elige y reprueba está la similitud de ellos (5,16). Pero subrayémoslo: él elige y reprueba, es decir, que ellos son *desiguales* tan pronto como atendemos a lo que esta sentencia significa aquí y allí para el hombre (5,17).

Lo que vino al mundo «*a través de un solo pecador*» significa, por un lado, que «*por medio de este uno la muerte alcanzó la soberanía regia*». El *hombre* aparece, pues, aquí como doliente, como negado, como robado. Aparece atado a una cadena que, comenzando en el primer hombre, llega hasta el último; está determinado por un antes y un después visibles que, como totalidad (causalidad), significa precisamente aquel des-

tino de muerte que caracteriza a su mundo. Un destino físico-psíquico, una necesidad mecánica *(ananke)* lo lanza a la órbita de un devenir y perecer carentes de sentido, a la órbita de una seguridad carente de fundamento y a la decepción imparable, a la órbita de la juvenilidad cuestionable y de la senilidad indiscutible, a la órbita de cortocircuitos optimistas y pesimistas. Él no puede vivir porque no puede querer. No puede querer porque no es libre. No es libre porque no tiene una finalidad libre. Carece de finalidad libre porque él es mortal, *sólo* mortal. Si esta sentencia no se ha ejecutado en nosotros en momento temporal alguno, sin embargo ha sido pronunciada sobre nosotros, y pende sobre nuestras cabezas, en todo instante cronológico, como espada de Damocles.

Lo que ha venido al mundo como «*don*» de Dios a través del único Justo significa, por otra parte, nada menos que «*la plenitud de la gracia*», «*el don de la justicia*» que los hombres pueden «recibir», de modo que ellos mismos pueden «*convertirse en reyes en la vida*». La muerte de Cristo recrea al hombre, lo coloca en la vida verdadera (6,4-5). El orden jurídico *divino* bajo el que hemos sido puestos en Cristo significa revolución contra la invisible ley universal del pecado hecha visible en la muerte, rehabilitación del hombre, liberación radical de la violencia que ata a todo ser.

Nada más y nada menos que el mundo es la herencia que fue prometida en la fe a Abrahán y a su descendencia (4,13). El hombre no debe estar en las cadenas del cosmos, sino que el cosmos, una vez liberado, debe ponerse a los pies del hombre. Éste, convertido en siervo de todas las cosas en la muerte de Cristo, debe ser señor de todas las cosas. Ha sido abolido su encadenamiento causal que le convierte en puro eslabón de una serie. Por el contrario, como individuo ha sido colocado, mediante el indulto («comenzando en la caída de muchos») en Cristo, bajo la ley *de la libertad,* que, como su destino absolutamente nuevo, inderivable, es idéntico a la ley *de la vida* (5,18) que caracteriza al reino de Dios. Porque fundamentado en Dios, él está libre del pecado; por consiguiente, libre también de la muerte que sigue al pecado. En su inmortalidad ha encontrado la libre finalidad de su vida, y, en su finalidad libre, la libertad de la voluntad, para la que, venza él o sucumba, todo lo pasajero puede convertirse en metáfora de lo imperecedero. Con su voluntad libre, se ha encontrado a sí mismo y, en sí mismo, lo regio, lo inconmensurable e incondicionalmente alto y digno, lo digno de vivir, la vida eterna.

Eso de que estos hombres «que reciben» la plenitud de la gracia se «*convertirán*» en reyes nos recuerda de inmediato (2,13; 3,30; 5,20) que la identificación del hombre viejo con el nuevo debe ser realizada en cada instante temporal, que también aquella sentencia absolutoria sobre nosotros tan sólo está *proclamada,* que no puede corresponderse con ella en el tiempo una situación de redención objetivamente dada. También a este respecto está el hombre en el *umbral*: en el umbral del reino de Dios, que es un reino de libres, de liberados. Pero *está* en ese umbral esperando y, porque espera, nunca del todo sin presencia anticipada de aquello que él espera.

De nuevo, es posible que el estado de la balanza dialéctica entre «juicio» e indulto dé la respuesta de si de la pragmática del mundo antiguo hemos inferido con razón («cuánto más») la pragmática superior, victoriosa, totalmente distinta, infinitamente más importante y poderosa, del mundo nuevo.

V. 18-19. En este sentido, pues, se arguye: **como la caída de uno solo trajo la sentencia de muerte para todos los hombres, así también la justicia manifestada en uno procura a todos los hombres la justificación, que es la vida. Pues como por la desobediencia de un solo hombre todos fueron constituidos pecadores, así por la obediencia de un solo hombre todos serán constituidos justos.**

Tras haber dejado claro (5,13-14) que el pecado como dominante del entramado del mundo «viejo» es un factor tan *original, invisible y objetivo* como la justicia contrapuesta a él, tras habernos asegurado, además (5,15-17), de que el conflicto del mundo así destapado puede aparecer sólo para desaparecer luego como *movimiento* de la muerte a la vida, estamos en condiciones de llevar a cabo, sin peligro de provocar malentendidos, la contraposición apuntada al principio (5,12).

Adán es el sujeto *viejo,* el yo *de este* hombre en *este* mundo. Este yo ha caído, se ha apoderado de lo que es de Dios para vivir en gloria propia. No estamos hablando de una acción histórica, sino de la condición de toda historia humana, presupuesta ya, inevitable, que dimana en último término del misterio de la reprobación divina, del disgusto divino. Acto seguido de esta «*caída*» se dio la «*sentencia de muerte para todos los hombres*»: la condición natural, creatural, la fugacidad, insuficiencia y tribulaciones del hombre en cuanto hombre de este mundo, como su maldición y destino (5,18). Porque (5,19) «*por la desobediencia de un solo hombre todos fueron*

constituidos pecadores». La acción de Adán no pone al descubierto sólo un estado individual, sino que en *este* individuo y con *este* individuo se ilumina la constitución del individuo, de *todos* los individuos («todos»). Para los ojos videntes, todos los individuos son «constituidos», iluminados, destapados, como pecadores. No hay hombre alguno que, de por sí, como hombre, como lo que él es, no estuviera «en Adán»: el sujeto viejo, caído, y –por tanto, y en cuanto tal– puesto bajo la sentencia de muerte, bajo el punto de vista de la negación, bajo la ira de Dios. Éste es el mundo viejo del que nosotros provenimos de continuo.

Y *Cristo* es el sujeto *nuevo,* el yo del mundo *que viene.* Este yo es titular, receptor y revelador de «*justicia*» divina, de elección divina: «Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco». Invisible, ahistórica, no dada, es también esta cualificación del hombre, el constituir al nacido de la estirpe de David en Hijo de Dios por la fuerza de la resurrección (1,3-4). La carne y la sangre no pueden revelar *esto.* Del misterio de la predestinación divina dimana también aquí el conocer *y* lo conocido, y se convierte en condición nueva, victoriosamente superior, de toda historia humana.

En conexión inmediata con esta justicia en Cristo se constituye «*para todos los hombres*» la «*justificación, que es la vida*», la negación radical de toda negación, la muerte de la muerte, el derribo de toda barrera, el corte de toda atadura, el revestimiento del hombre con la «habitación celestial» (2 Cor 5,2). En conexión inmediata con esa justicia, para todos los hombres la muerte es engullida en la victoria (1 Cor 15,15), lo mortal es succionado por la vida (2 Cor 5,4). «Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere, la muerte no tiene ya dominio sobre él» (6,9). En conexión inmediata con esa justicia se crea el sujeto nuevo, eterno, de todos los hombres (5,18). Porque (5,19) «*por la obediencia de uno todos serán constituidos justos*». De nuevo, no es iluminado sólo *un* individuo, *una* personalidad, *un* personaje concreto, lo que en la vida y morir de uno, de Jesús, podría ser visto y valorado como acto de obediencia, sino que se descubre aquí *al* individuo, *la* personalidad, *al* personaje concreto. Para ojos videntes, en el uno se «constituye», ilumina y destapa a «todos» los individuos: tú y yo como justos ante Dios, como mirados y conocidos por Dios, como fundados en Dios, como contados por Dios entre los suyos. No existe hombre alguno que no esté en

la luz de este acto de obediencia «en Cristo»: el sujeto nuevo, revestido de justicia, y, por tanto y en cuanto tal, colocado bajo el veredicto de inculpabilidad y bajo la afirmación divina. Por supuesto: «*serán* constituidos justos» (2,13; 3,10; 5,17), para que no olvidemos que tú y yo tal cual somos podemos recordar sólo en esperanza esa relación positiva nuestra con Dios. Nosotros estamos en el *umbral,* pero *estamos* en el umbral. Esto es el mundo nuevo hacia el que vamos de continuo.

V. 20-21. Pero la ley se metió por medio para que la caída abundara. Pero donde abundó el pecado sobreabundó la gracia, para que como el pecado reinó en la muerte, así la gracia reine por la justicia para la vida eterna, gracias a Jesús, Mesías, Señor nuestro.

«*La ley se metió por medio para que la caída abundara*». Respecto de 5,18-19 (como ya hicimos en 5,13-14 con relación a 5,12) tenemos algo que subrayar. Afecta de nuevo al concepto de *pecado,* profundizado y aclarado ya como «caída» y «desobediencia», e intenta hacer una última referencia a la descollante importancia de los conceptos «justicia» y «obediencia», contrapuestos a caída y desobediencia. El concepto ley debe servir de nuevo para subrayar eso. Si constatamos allí que el pecado invisible se hace valer como poder (en la muerte) también allí donde no hay ley, aquí habrá que mostrar que, donde hay ley, el pecado se hace *visible* como pecado. Lejos de esto, por ejemplo metida como tercera posibilidad en medio de estas dos grandes situaciones del mundo que son «caída» y «justicia», «desobediencia» y «obediencia», la ley como magnitud histórica visible sólo puede designar el lugar, el sitio, donde el hombre debe tomar *conciencia* de la *contraposición* de los dos mundos, donde debe *reconocer* la *necesidad* de mudar de aquí a allá.

Hemos visto que el mundo nuevo se contrapone victoriosamente al viejo en su estructura grande, objetiva, en su pragmática invisible, fundada en la voluntad y gobierno de Dios. ¿Acaso no hemos olvidado, pasado por alto o reprimido algo ahí? ¿No tiene también su lado subjetivo, humano, la relación del hombre con Dios en la que estamos «en Adán» o «en Cristo»? ¿No existe junto a las posibilidades invisibles del hombre «viejo» y «nuevo» también la posibilidad visible de ser un hombre religioso? ¿No está junto a Adán y Cristo, como tercero, Moisés (5,13-14) junto con su hermano Aarón, el profeta y el sacerdote, el hombre que cree, espera y ama, el temero-

so de Dios, el entusiasmado con Dios, el renacido, el que aguarda, el presuroso, el que escucha y ve, el dispuesto y activo, el que osa dar el salto al vacío o también el fiel en lo pequeño, el que piensa, también el que actúa, también el que ora; en una palabra: la religión en pasado y presente? Allí donde hay religión, ¿no se habría *traspasado* de forma visible el umbral en el que está el hombre nuevo, no se habría *sustituido* de forma visible la balanza dialéctica de pecado y justicia por una sana y poderosa relación de Dios con el hombre y del hombre con Dios, no se habría *dado* (lisa y llanamente) un trozo o, al menos, un trocito de mundo nuevo?

Tomamos muy en serio esta pregunta. En efecto, la relación con Dios tiene también su cara subjetiva, humana, histórica. Nunca se tendrá suficientemente en cuenta que hay hombres religiosos, que la actitud religiosa, el pensamiento religioso, el actuar por motivos religiosos, se hace de continuo realidad bajo mil formas distintas (¡y cuán atrayentes, honradas, admirables y poderosas!). Tal vez hagamos una crítica relativa de los diversos fenómenos del ámbito religioso, pero una y otra vez tendremos que enmudecer ante ellos, expresando un relativo reconocimiento. La religión estará siempre al albur de objeciones que se refieren, por ejemplo, sólo a su forma y estructura casual. Porque entre todas las posibilidades humanas, ella es la más íntima, la más pura, la más vital y la de mayor capacidad de transformación.

Religión es la posibilidad humana de recibir de la revelación de Dios una huella, de mantenerla, de conformar, revivir y configurar en las formas visibles de la conciencia humana y de creaciones humanas el giro, el cambio y movimiento del hombre viejo al hombre nuevo, es la posibilidad de adoptar y de representar de modo consciente o inconsciente, solos o en común, una actitud acorde con el camino de Dios en el hombre, que lo prepara, lo acompaña o lo sigue después. Como tal posibilidad humana «*se metió por medio la ley*». Ella es una magnitud ambivalente suspendida entre cielo y tierra, tornasoleando entre suma promesa y cuestionabilidad máxima de la realización. Según su pretensión, su contenido afirmado, pensado y buscado, la ley aparece como *posibilidad* de ser mundo nuevo, posesión de Dios y presencia de Dios, justicia y vida. «Vosotros recibisteis la ley por mediación de ángeles» (Hech 7,53). «La ley es santa, y el precepto santo, y justo, y bueno» (7,12).

Es obvio, pues, que la ley tiene su fundamento invisible y su sentido en Dios, y nunca preguntaremos suficientemente por él (3,31). Y ahí cimienta su derecho relativo todo reconocimiento, adhesión y defensa de la religión. Pero como posibilidad *humana,* como fenómeno y realidad histórica, en cuanto a su total imbricación real en el mundo de los hombres, en cuanto a su forma psíquica, intelectual, moral y sociológica que vela por completo aquel contenido afirmado, la ley es mundo viejo, está en la sombra del pecado y de la muerte. Obviamente, la posibilidad *divina* nunca jamás será posibilidad humana. Y aquí radicaría el relativo derecho de toda crítica a la religión. Sin duda: la relación con Dios tiene *necesariamente* su cara subjetiva, pero esa cara subjetiva como tal está *necesariamente* bajo la ley de la muerte.

Es obvio que no hay escapatoria posible de esa *ambivalencia*: ni para Aarón ni para Moisés, ni para la vivencia religiosa de poca monta ni para la de excelencia suma. Desprotegido contra el equívoco de que se trata de una nueva variante de esa posibilidad humana (¡que sin embargo no es tal!), está también el Jesús histórico «nacido de mujer y sometido a la ley» (Gál 4,4), está también el hecho paradójico del apostolado de Pablo, está también nuestro «tenemos paz con Dios» (5,5).

En esta ambivalencia tiene lugar también toda polémica de las religiones entre sí y, no en último término, la polémica *(eo ipso religiosa!)* contra la religión. ¿Qué aseveración de que «entre nosotros», de que aquí o allí «no se piensa así» sería capaz de sustraer a *nuestra* religión, a *tal o cual* manifestación religiosa histórica (¡aunque fuera la del refinadísimo escepticismo del más extraordinario francotirador religioso-arreligioso!) de esta ambivalencia, de este equívoco, y podría garantizar que son radicalmente superiores y distintos? Por nuestra parte, renunciamos a tal aseveración. La *única* religión que conocemos en nosotros mismos y en otros es la religión como posibilidad humana del intento sumamente problemático de pintar el vuelo de un pájaro.

La religión tiene que ser concebida y abandonada en todo sentido visible, captable e histórico, como fenómeno ubicado dentro del mundo del hombre (que es el mundo del pecado y de la muerte). Toda la consideración y respeto que merece la religión dentro de este mundo no puede impedir que consideremos como nula toda pretensión de absolutez, de trascen-

dencia y de inmediatez de la religión. En alguna prolongación de la naturaleza a la supranaturaleza o transnaturaleza (metafísica), en alguna de las regiones del reino intermedio de lo «sensorial-transsensorial», en algún lugar del ámbito del nodios, del dios de este mundo (que también puede llamarse «vida», «realidad», «reino de Dios», «más allá», etc.) se esconden sus intenciones más osadas, sus vivencias más profundas, sus programas titánicos.

En el plano *positivo,* sólo cabe decir de la religión que en ella como posibilidad humana más profunda, más pura y más tenaz alcanza, *tiene que* alcanzar el mundo del hombre su cima (¡su *culmen*!).

«La ley se metió por medio *para que la caída abundara*». Así, la posibilidad *invisible* de la religión actúa como posibilidad humana *visible.* Así *tiene que* obrar ella *para que* la «caída» del hombre se haga visible, *para que* en su visibilidad se conozca la necesidad de girar a la «justicia». Que el hombre es carne, pecador, obstáculo para Dios, que está bajo la ira de Dios, toda su arrogancia e inconsistencia, toda la insuficiencia de su saber y querer, el rotundo ¡Stop! con el que se topa... todo eso aflora sólo en el hombre *religioso.* La *ley* procura ira. Donde hay *ley,* allí hay transgresión (4,15); donde hay *ley,* allí se imputa (5,13) el pecado. «Cada uno de nosotros es culpable en todo ante todos; *y yo lo soy más que todos los demás*» (Dostoievski). «Antes yo era libre y caminaba en la noche sin candil; ahora, después de la ley, tengo una conciencia y cojo un candil en la noche. Por consiguiente, la ley de Dios no es nada más que abrir mi mala conciencia» (Lutero).

¡*Éste* es, *pues,* el lado subjetivo, humano, de la relación con Dios! Libre del sueño de Jacob, Esaú permanece también libre de la mentira de Jacob. Pero ser Israel significa como posibilidad humana: ser el más despreciado y el más fútil de todos, lleno de dolores y de enfermedad. Ser Cristo significa como posibilidad humana: morir entre malhechores, morir con *la* pregunta que nunca importunó a Pilato ni a Caifás: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?». Ser profeta y sacerdote, teólogo y filósofo, creyente, amante, esperanzado, en algún sentido significa como posibilidad humana: fracasar en la imposibilidad de Dios, trabajar en vano y desgastar inútilmente las fuerzas por más que sea la causa del Señor y el ministerio de Dios (Is 49,4), ser la tumefacción y supuración en la que anida la enfermedad de todos.

Quien espere aquí algo distinto no sabe qué es ley, qué es religión, qué es ser elegido y ser llamado. Donde se reza y predica, se ofrece y sacrifica, se siente y se tiene vivencia ante Dios, ahí, *precisamente ahí* «abunda» la caída, *precisamente ahí* se hace visible lo invisible que quizás pudo permanecer invisible «desde Adán hasta Moisés» (5,14): que ante Dios ninguna carne es justa. *Precisamente ahí* puede y debe estallar la crisis que Dios es para el hombre, desembocar la enfermedad en la muerte.

«*Pero donde abundó el pecado, allí sobreabundó la gracia*». Se necesita, pues, la eliminación hasta del último dato, la catástrofe de la posibilidad religiosa del hombre, para que se produzca el tránsito del No de Dios al Sí de Dios, para que la gracia pueda ser gracia. Pero al producirse esta eliminación y catástrofe, al conocer la insignificancia del último intento de convertir en objeto de un método positivo o negativo –tras la disolución de todos los restantes cortocircuitos– aquel giro, cambio y movimiento de Adán a Cristo, al entregarse a sí mismo el Siervo de Dios entregado, entonces *se produce* aquel tránsito. Y ahí reside el derecho de la pretensión esgrimida por la ley, por la religión. ¿Puede suceder algo más saludable que la desembocadura de la enfermedad en la muerte? ¿Y dónde habría de desembocar sino allí donde la ley se ha metido por medio: donde el hombre con toda su cuestionabilidad ya no puede *no* recordar a Dios y allí donde se hace patente toda su cuestionabilidad? «Ofreciendo su vida en sacrificio por el pecado, verá descendencia que prolongará sus días, y el deseo de Yahveh prosperará en sus manos. Por la fatiga de su alma verá y se saciará de sus conocimientos. El Justo, mi Siervo, justificará a muchos y cargará las iniquidades de ellos» (Is 53,10-11).

Aquí está la eliminación y catástrofe que convierte a Saulo en Pablo y que, al mismo tiempo, le da el derecho, le obliga a ser, como Pablo, un Saulo recto. Pues lo que él es como Pablo, eso lo es él como el que él *no* es, eso es la «*sobreabundancia*» de la gracia, que no puede suceder en instante temporal alguno sin la «abundancia» del pecado en la religión. No debemos querer escapar de la ambigua realidad histórica de la religión; y todo hace que no la rehuyamos. La gracia es gracia allí donde la posibilidad religiosa, tomada en serio, estando en plena pujanza y expansión, es sacrificada. ¡Sólo allí! Pero nos negaremos a seguir *pensando* desde ese ¡Sólo allí!, y, más aún, se-

guir *hablando*. ¡Dichosos aquellos que, con humanidad equilibrada, nada quieren saber de la arrogancia y de la tragedia de la religión, y a los que parecen habérseles ahorrado las ilusiones y desilusiones de Israel! Nos cuidaremos de gritarles desde la barricada de raciocinios farisaicos: «Si Cristo hubiera nacido en Atenas no hubiera habido aval para un dominio tan soberano de la gracia» (Zahn).

Porque debe «abundar» el pecado y «sobreabundar» la gracia «*para que como el pecado reinó en la muerte, así la gracia reine por la justicia para la vida eterna*». *Reino* de Dios, ámbito de la *soberanía y del poder* de Dios es el mundo nuevo en cuyo umbral estamos como hombres nuevos. Dios mismo, él sólo, es el que aquí quiere y elige, crea y redime. Se trata de la *autenticidad del movimiento* de Adán a Cristo cuando nosotros, sumando igual con igual, reducimos también la posibilidad religiosa como última y suprema al común denominador «reinado del pecado en la muerte» para contraponer luego a todo lo igual lo completamente desigual de la gracia, que «reina por la justicia para la vida eterna, gracias a Jesús, Mesías, Señor nuestro». La gracia no es gracia si el indultado no es el *juzgado*. La justicia no es justicia si ella no es imputada al *pecador*. La vida no es vida si ella no es vida desde la *muerte*. Dios no es Dios si su comienzo no es el *final* del hombre. En el hecho de que el mundo viejo es un círculo tan completo, tan sin lagunas, cerrado en sí mismo y del que *no* hay escapatoria, conocemos –a la luz de la resurrección de Jesús de entre los muertos– el significado y la fuerza del día que se acerca: del día del hombre *nuevo* y del mundo *nuevo*.

CAPÍTULO 6

LA GRACIA

LA FUERZA DE LA RESURRECCIÓN (6,1-11)

V. 1. ¿Qué diremos, pues? «¿Permanezcamos en el pecado para que la gracia llegue a ser tanto mayor?». ¡Eso es imposible!

«*¿Qué diremos, pues?*». Vemos en estrecha relación dialéctica recíproca a Adán y a Cristo, al mundo viejo y al mundo nuevo, al poder regio del pecado y al poder regio de la gracia, condicionados aparentemente el uno por el otro y en dependencia recíproca, garantizándose y legitimándose mutuamente. Hemos afirmado con énfasis (sobre todo en 5,15-17) que esta relación es *auténticamente* dialéctica, es decir, que consiste en la abolición del primer miembro por el segundo, que, por consiguiente, la serie no es reversible. Pero ¿podría decirse tal vez que nos hemos quedado sólo en *afirmarlo?* Todo depende de que podamos *demostrar* la necesidad de esa victoria, de ese cambio repentino sin posibilidad de contragolpe, de ese cambio absoluto.

Como alusión más fuerte al eterno instante del conocimiento en que en el designio invisible de Dios gira la llave, se abre la puerta, se traspasa el umbral, hemos osado formular la siguiente frase: «Donde abundó el pecado sobreabundó la gracia» (5,20). Nos hemos atrevido a concebir en su conexión el culmen del pecado y el triunfo de la gracia, Saulo y Pablo. *Hemos tenido* que atrevernos porque «No nos está permitido hacer callar a Cristo porque él se convierte para muchos en piedra de choque y en roca de escándalo, pues en la propiedad por la que él se convierte en ruina para los no creyentes se hace resurrección para los piadosos» (Calvino). Pero se podría desconocer que esa frase es, de hecho, una frase peligrosa, ambigua, que su contenido es verdad sólo como referencia al momento eterno del conocimiento de Dios, pero no en sentido físico-metafísico ni como descripción de un proceso en el plano de la realidad histórico-psicológica.

En efecto, cabría concebir una continuación de aquella frase que dijera, por ejemplo, lo siguiente: En eterna tensión, polaridad o antinomia están mutuamente caída y gracia. Sí y No son en sí igual de necesarios, igual de valiosos e igual de divinos. Con igual vitalidad vive el hombre en ambos. El No tiene que transformarse de continuo en Sí y el Sí en No, pues de lo contrario morirían. Hay que valorarlo todo negativamente y todo positivamente, y qué más son tales inteligibilidades compartidas. ¿Acaso queremos decir *esto?*

Así pues: «*¿Permanezcamos en el pecado para que la gracia llegue a ser tanto mayor?*». La conexión continuada de pecado y gracia, de Saulo y Pablo, es el *actus purus* de un evento invisible en Dios. La unidad de la voluntad divina se divide en dos para demostrarse tanto más victoriosa como unidad al superar esta dualidad. Cabe la posibilidad de confundir ese evento invisible en Dios con la serie visible de estados psíquico-históricos en los que se manifiesta en la vida del hombre. En otras palabras, cabe la posibilidad de retroproyectar metafísicamente a la voluntad de Dios mismo la coexistencia y sucesión visibles de aquellos estados de la vida del hombre que indican aquel cambio en Dios. La consecuencia obvia será que el hombre no se ve referido ya al desconocido Dios *mismo* como a su principio eterno, sino que se ve confirmado y fundamentado de forma trascendente *a sí mismo,* al hombre conocido, la continuidad de sus propios estados bajos y altos.

Con la eternización del proceso temporal se elimina obviamente la intranquilidad que significa aquel invisible evento en Dios (como amenaza y promesa) para el proceso temporal como tal; pasa a ocupar su puesto la paz de cementerio de la inmanente tensión, polaridad, alogeneidad o antinomia de un estado más elevado y más bajo, es decir, de dos posibilidades visibles humanas conectadas entre sí de modo causal. Si la gracia *sigue* al pecado según la analogía de estados humanos, es obvio que también puede darse la secuencia inversa: que el pecado *siga* a la gracia y que, por su parte, venga luego como *consecuencia* la gracia. Pero eso significa invitar a «permanecer» en el pecado, a contar con él –que, visto desde Dios, podría aflorar frente a la gracia sólo para desaparecer como lo eternamente pretérito, excluido, abolido– como con un factor positivo, a utilizarlo como medio, camino y trampolín para la gracia («para que la gracia llegue a ser tanto mayor»), igual que una posibilidad humana puede ser medio, camino y trampolín para otra posibilidad humana.

La misma «lógica humana» que tomó ya una vez la palabra (3,3-8) con su «Hagamos el mal para que de ahí venga el bien» es la que eleva aquí al hombre con lo condicional de sus contrastes a Dios (¡como si el hombre estuviera en condiciones de producir mediante su actuar dentro de lo condicionado de su ser el cambio de lo malo a lo bueno, del pecado a la gracia!) y la que rebaja a Dios en el movimiento libre de su voluntad a la condición de hombre (¡como si el dios que oscila caprichosamente entre bien y mal, entre pecado y gracia, fuera Dios y no, más bien, un no-dios, el dios de este mundo, el reflejo del hombre disconforme consigo mismo!).

Como allí, respondemos aquí con un rotundo «¡Eso es imposible!» a esta lógica humana. Es imposible trasvasar el momento inaudito, invisible, en el que pecado y gracia se mantienen en equilibrio en Dios, en que se contraponen como igual de fuertes y de fundados, a la realidad humana de una coexistencia y sucesión psico-histórica, a una visibilidad humanamente sabida y querida. Es imposible afirmar, reconocer, celebrar el pecado como causa de la gracia, como si pecado y gracia, gracia y pecado se *siguieran* en realidad. Es imposible atribuir al hombre, en piadosa impertinencia, la soberanía de Dios, y a Dios, en piadosa sumisión, la impotencia del hombre. Es imposible hacer esto invocando el designio del juego pseudo-dialéctico de Dios con la tensión, polaridad y antinomia eternas en las que supuestamente debe encontrarse el hombre. Esta imposibilidad es la fuerza de la resurrección. De ella tenemos que hablar ahora.

V. 2. Los que hemos muerto al pecado, ¿cómo podremos **vivir aún en él?**

Pecado como suceso visible es precisamente aquella confusión de hombre y Dios, aquella divinización del hombre u hominización de Dios por la que el hombre desearía justificarse, confirmarse y corroborarse a sí mismo. Si nuestro saber y querer humano se condensa de continuo y necesariamente en este suceso tanto en el peldaño más bajo como en el más alto de las posibilidades que se nos han dado, somos de continuo y necesariamente pecadores. Continua y necesariamente porque nuestro saber y querer humano (en todo el ámbito de sus posibilidades) no puede hacer otra cosa que testimoniar con su dependencia, casualidad y descomposición el pecado invisible de la apostasía que estructura nuestra existencia como hombres, como *estos* hombres que *somos* nosotros. «Vivir en el pe-

cado» significa, pues, realizar y practicar con plena conciencia, estructurados por aquella necesidad invisible, esa divinización del hombre y hominización de Dios.

Gracia es el hecho del perdón que no es concebible desde continuidad alguna (¡salvo desde la continuidad de la voluntad de Dios mismo, sólo de Dios!): a este hombre caído que, hasta donde la vista alcanza, desconoce a Dios, a ése conoce Dios como a su hijo; ese hombre es objeto de la misericordia divina, de la complacencia divina, del amor de Dios. Esto es el ataque mortal a ese hombre «que vive en el pecado», la duda radical de su estructuración invisible y de su estructuración visible por el pecado. «La gracia está contra el pecado y lo devora» (Lutero); concretamente al pecado de la apostasía, que aflora de modo visible en el pecado de antropomorfismo que culmina en la religión.

La gracia ataca a la raíz del pecado. Nos pone en tela de juicio como *estos* hombres que *somos* nosotros. Nos priva de aliento a nosotros en calidad de tales, nos ignora en cuanto tales, nos trata como lo que nosotros no somos, como hombres nuevos. Dios no sabe ya lo que del resto somos nosotros. Si estamos en la gracia, entonces eso significa que Dios nos conoce como no pecadores. Para nosotros tal como Dios nos conoce, el pecado como modo de ser necesario de nuestro saber y querer se ha convertido en algo pretérito, superado, liquidado. «Hemos muerto al pecado». Ya no crecemos de esa raíz, ya no respiramos esa atmósfera, ya no estamos sometidos a ese poder. «¿Cómo podremos vivir aún en él?». ¿Cómo seguiremos viviendo como los que nosotros somos, de los que Dios nada sabe? ¿Qué será de la estructura visible de nuestro saber y querer? ¿Cómo nuestra existencia como hombres habría de ser el escaparate de pecado visible? Sí, ¿cómo? Precisamente lo dado, la necesidad, el presupuesto del pecado se ha tornado problemático, nuestro ser ha pasado a estar bajo la luz de su superior no ser. Un *futurum* inaudito e invisible, *aeternum,* de nuestra existencia, el futurum de la posibilidad de Dios no-dada a nosotros, suplanta con rotundidad descollante la totalidad de aquello que nosotros sabíamos y queríamos, sabemos y queremos, *sabremos y querremos* como posible para el hombre. Eso es gracia.

Gracia y pecado son, pues, de suyo magnitudes inconmensurables. No pueden estar una junto a otra ni como dos estaciones de un camino, ni como dos eslabones de una secuencia

causal, ni como dos focos de una elipse, ni como dos predicados de un sujeto. Son, dicho en términos matemáticos, no sólo puntos en planos distintos, sino puntos en espacios diferentes, de los que el segundo excluye al primero. Está descartado hasta el preguntar por una «relación» de ambos, por la posibilidad de pasar de aquí a allá. El pecado es a la gracia como lo posible a lo imposible. El indultado no conoce el pecado ni lo quiere. El indultado *no es* el pecador. Media entre ambos un pasar y renovarse el hombre. «La justificación es la *acción de Dios* que, como tal, no deja al hombre como él es, sino que lo remodela por completo» (Fr. Barth).

V. 3-5. ¿O no observáis que nosotros como bautizados en Cristo Jesús hemos sido bautizados en su muerte? Fuimos sepultados con él mediante el bautismo de muerte para que, como Cristo fue resucitado de los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros caminemos en una vida nueva. Porque si somos parientes suyos **en la semejanza de su muerte**, es decir, en *nuestra* muerte, **lo seremos también en la resurrección.**

«*Nosotros como bautizados en Cristo Jesús*». Colocamos en el vértice de nuestras consideraciones el recuerdo del «signo» (4,11) del bautismo, que constituye el comienzo visible y temporal de nuestro conocimiento de Dios. Nos referimos al recuerdo de un *factum* perteneciente al mundo fenoménico de la religión. ¿Por qué no? También el pecado, del que aquí se trata, es el *factum* visible de la deshonra sabida y consentida de Dios. Y como *factum* en el mundo fenoménico hizo acto de presencia la «redención en Cristo Jesús» (3,24). La historicidad de ella indica que su contenido eterno existe (¡«para todos los que creen», 3,22a!).

«Signo» en este sentido es también el bautismo precisamente en su unicidad paradójica. Ya sabemos que el signo es signo y nada más que signo, pero ¿por qué él no tendría nada que mostrarnos? «Los signos están vacíos y son ineficaces sólo cuando nuestro propio desagradecimiento y maldad maniatan la energía de la verdad divina» (Calvino), es decir, cuando le robamos su verdad identificándola con un dato real de cualquier tipo: sea que la volatilicemos convirtiéndola en una «acción eclesial» vacía de contenido (¡la piedad no es un contenido!), sea que la busquemos en una vivencia religiosa eventualmente factible en el signo («vivencia bautismal»), sea que asignemos al signo un poder comunicador místico-mágico o lo

valoremos y apreciemos de modo más racional como una de las profundas interpretaciones («símbolos»), establecidas por el mito cristiano en el caos de la vida.

Como signo que apunta a la interpretación ultramundana de la vida *de Dios* y la atestigua, como signo que proclama *su palabra* (y no sólo el mito cristiano) es el bautismo lo que es: portador de verdad, santuario, sacramento. El bautismo no sólo *significa,* sino que *es* en su semántica, como alusión al más allá de su realidad, mediación de nueva creación, realidad eterna, no gracia, pero sí *medio* de gracia. Como la pregunta dirigida a Dios contiene siempre la respuesta de Dios, como la fe del hombre encierra de modo invisible la fidelidad de Dios, así también la obra humana del bautismo contiene la acción de Dios en el hombre anunciada por el bautismo. Si el bautismo significa *y es* para nosotros esto, ¿por qué no ha de ser él el fortín desde el que demos el primer paso en el mundo de lo temporal y de lo sensible?

El hecho de que el bautismo como «rito de iniciación» no sea una creación original del cristianismo, sino elemento del «acervo helenístico», no hace sino demostrar lo que decimos siempre y deseamos repetir aquí: es muy razonable que el mensaje de salvación de Cristo no se presente proclamando nuevos ritos, dogmas e instituciones, sino tomando en préstamo, sin rubor alguno, elementos «religiosos» conocidos. El mensaje del Dios desconocido puede permitirse *no* rivalizar con las conocidas divinidades Mitra, Isis y Cibeles en el campo *de ellas,* en el campo de los *fenómenos* religiosos. Su superioridad radical frente a la magia intermundana, que oscurece allí el sentido originario, auténticamente intencionado, del lenguaje de los signos religiosos, le da la posibilidad de entender las religiones místéricas mejor de lo que ellas se comprenden a sí mismas, le confiere la libertad de despreocuparse de lo preocupante y de recurrir al sentido en el sinsentido, le justifica para recoger y aceptar el «testimonio» judío *y* el pagano en favor de la revelación (3,21).

Además, somos conscientes (4,16) de que es gracia que el sentido inhabite en el sinsentido, de que sólo mediante la fe (recordando que no hay comunicación directa alguna de Dios) es posible esa recepción y aceptación del sentido en el sinsentido del mundo fenoménico religioso, y de que esa doble determinación es la barrera necesaria y la crítica inmanente de nuestra referencia a este «signo» y «testimonio».

«*¿No observáis que nosotros hemos sido bautizados en su muerte?*». El signo del bautismo habla de morir a aquellos que pueden observar. Ser bautizado significa sumergirse, desaparecer en el elemento extraño, ser envuelto por las aguas purificadoras. El que sale de esa agua *no* es *el que* entró en ella. Uno ha muerto, otro ha nacido. El bautizado no se identifica ya con el que ha muerto. Porque el bautismo es para nosotros testimonio de la muerte de Cristo, en la que triunfa el derecho absoluto, radical, de Dios al hombre. El que ha sido bautizado en el nombre de Cristo, ha sido insertado en este evento, ha desaparecido y se ha perdido en esa muerte, ha sido engullido y cubierto por ese derecho de Dios.

Y con ello él está desconectado y desligado por completo de la insolencia e ilusión de creerse el hombre semejante a Dios; porque ¿qué debe quedar de ello a la vista de la cruz? El bautizado ha perdido su identidad con el hombre que conoce y quiere el pecado. Está libre del poder del pecado, de ser determinado por el pecado; pues él ha muerto (6,2.7) como *el* hombre sobre el que el pecado puede tener poder, al que puede determinar. Porque la muerte de Cristo anula la caída. Crea la cavidad en la que ya no florece la usurpada autonomía del hombre. Ataca a la raíz invisible del pecado visible. Convierte a Adán, al hombre del no-dios, en una magnitud pretérita, pasada.

Por eso, más allá de esta muerte tampoco vive ya el hombre que quiere seguir viviendo en el pecado (6,2), que quiere ser como Dios. El derecho que Dios reclama aquí sobre el hombre elimina a *este* hombre. *Por eso,* el «idealismo fanático» (H. Holzmann) no es la finalidad de esta cognición porque su resultado es precisamente el final de todo fanatismo idealista. Y el «doctrinarismo puro y duro» (Wernle) no constituye su carácter *porque* esa comprensión como apelación al Dios que resucita a los muertos (4,17b) en modo alguno puede ser doctrina y, por ende, tampoco «pura y dura», porque ella, en la desnudez total de una paradoja única, se entrega a la contradicción barata de todo doctrinario, porque su contenido, la idea de la fuerza divina en la debilidad humana (en contraposición a toda doctrina), debe ser pensado siempre *de nuevo* como si nunca aún hubiera sido pensado.

¿«Teología del momento absoluto» (Troeltsch)? ¡Eso es lo que se quiere decir! Lo absoluto pensado de forma existencial, conocimiento de la existencialidad más positiva y más ex-

clusiva de la gracia divina: de eso precisamente se trata en el acto bautismal. «Vuestro bautismo no es sino un *estrangular* obrado por la gracia o un estrangular *gratuito* mediante el que el pecado muere ahogado en vosotros, para que vosotros permanezcáis bajo la gracia y no perezcáis por el pecado bajo la ira de Dios. Porque cuando te bautizas, te pones bajo el gracioso ahogamiento y misericordioso matar de tu amado Dios y dices: ahógame y estrangúlame, amado Señor, pues en adelante deseo profundamente estar muerto al pecado con tu Hijo» (Lutero). Esta muerte es la gracia.

«*Fuimos sepultados con él mediante el bautismo de muerte para que, como Cristo fue resucitado de los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros caminemos en una vida nueva*». ¿Por qué esta muerte es la gracia? Porque ella es «la muerte de la muerte, el pecado del pecado, el veneno del veneno, la cautividad de la cautividad» (Lutero). Porque la amenaza, socavamiento y derrumbe que arrancan de ella son obra de Dios. Porque la fortaleza de su negación es la posición más fuerte y primitiva. Porque ella, como palabra *última* sobre *este* hombre, es a la vez quicio, umbral, tránsito y *cambio* al hombre nuevo. Porque el bautizado (no idéntico con el que ha muerto) se identifica con el otro que ha nacido.

La muerte no es gracia mientras permanece en el plano de una negación puramente relativa, mientras el ataque a *este* hombre queda clavado en una simple crítica, oposición y revolución contra este hecho o aquél, mientras las posibilidades humanas relativas, por ejemplo, son multiplicadas mediante otras posibilidades humanas (¡negativas!) tales como ascesis, «¡vuelta a la naturaleza!», «adoración silenciosa», muerte mística, nirvana budista, bolchevismo, dadaísmo, etc., mientras el ataque no llegue («*¡sepultados* con él!») a negar de modo radical *a este* hombre y *sus* posibilidades. Y luego –y esto es lo que confiere al ataque verdadera *fuerza atacante*– la crisis, el final, el eco de la última trompeta cruza en diagonal el Sí *y* el No, vida *y* muerte, todo *y* nada, el disfrute *y* la privación, el hablar *y* el callar, el recibir *y* derribar, mediante la actuación activa *y* el aguardar contemplativo *de este* hombre. Porque en la fuerza de la resurrección, en la «resurrección de entre los muertos por la gloria del Padre» (en el hacer posible lo imposible para el hombre) se demuestra y confirma la seriedad, la energía, el radicalismo de la verdadera negación: de la sepultura que Cristo ha preparado a *este* hombre; en la creación del

hombre nuevo e invisible se demuestra y confirma la verdad de la reconciliación realizada (5,10-11); en nuestro ser en Cristo se demuestra y confirma la abolición de nuestro ser en Adán.

Y esta fuerza de la resurrección en su propia diversidad absoluta y anterioridad autónoma asegurada y caracterizada por el concepto de la muerte frente a toda vida de más acá de la línea de la muerte, la fuerza de la resurrección como la nueva entidad de la vida divina que llena aquella cavidad creada por la muerte de Cristo es la posición de primer grado que no sólo impide seguir viviendo en el pecado (6,2), sino que lo hace absolutamente imposible. Por ella, el hombre, el hombre que conoce y quiere el pecado, el hombre conocido y visible, el hombre únicamente posible es puesto contra las cuerdas, se convierte en problema para sí mismo. ¿Cómo habríamos de seguir viviendo en el pecado si desde ahí se nos pone en tela de juicio en calidad de lo que *somos?* Sepultados mediante el bautismo de muerte, «caminemos en una vida nueva». Otra vez (como 2,13; 3,30; 5,17-19, etc., y como aquí 6,2.5.8.14) este *futurum resurrectionis*: nuestro futuro como metáfora de nuestra eternidad. ¡Sólo como metáfora! Porque si es claro que la resurrección de Jesús de entre los muertos no es un suceso que se expande en la historia *junto* a los restantes sucesos de su vida y muerte, sino la relación «ahistórica» (4,17, etc.) de *toda* su vida histórica con su origen en Dios, igual de claro es que tampoco el «caminar en vida nueva» que se hace sitio en mi existencia como necesidad y realidad en virtud de la resurrección es ni será evento *junto* a otros sucesos ni en mi pasado, ni en mi presente ni en mi futuro.

Por el contrario, como derecho, poder, deber y querer de mi yo creado de nuevo en Cristo, como confirmación de mi «ciudadanía en el cielo» (Flp 3,20), como vitalidad de mi vida escondida con Cristo en Dios (Col 3,3), este «caminar en vida nueva» es mi visible punto de mira y de relación, la crisis que mi finitud experimenta por medio de mi infinitud, la amenaza y promesa que está de modo intemporal e invisible más allá de *todos* los sucesos visibles e históricos de «mi» vida; más allá de todos porque, y en cuanto que, el mundo es mundo, el tiempo tiempo, y el hombre hombre. Este *futurum* eterno de mi «caminar en vida nueva» que como el poder mortal inconmensurable de la resurrección descuella con exclusividad radical en mi «seguir viviendo en el pecado», es a la vez el sentido y la crítica de mi ser, pensar y querer temporales.

Si se hace posible lo imposible de que yo, «sepultado con Cristo», como aquel que no soy, haga míos aquel sentido y aquella crítica (¡en contraposición a todo lo que yo soy!), de hecho estoy «muerto al pecado» (6,2); porque en la invisible novedad de vida en la que el hombre nuevo camina para gloria de Dios, el pecado tiene tan poco sitio, luz y atmósfera como la muerte en la invisible gloria del Padre que se manifiesta en la resurrección de Jesús de entre los muertos. De continuo nos escocerá la pregunta de si tenemos derecho a osar, de si osamos de hecho (5,1; 6,11) contar con esta imposible posibilidad del hombre nuevo. No puede haber duda alguna de que esta posibilidad imposible excluye la posibilidad posible del pecado.

«*Porque si somos parientes suyos en la semejanza de su muerte, lo seremos también en la resurrección*». Desde un punto de mira visible, temporal, somos «parientes» de Cristo si nuestra existencia como existencia en los aprietos es sin intervención nuestra una semejanza, una analogía de su muerte (8,17; 2 Cor 4,10; Gál 6,17; Flp 3,10; Col 1,24). Pero su muerte da pie al hombre para comprenderse a sí mismo en Dios: para comprender su crecer en su menguar, su fuerza en su debilidad, su vida en su morir (2 Cor 4,16s). La muerte de Cristo es significativa para nosotros como este umbral del juicio al Juez, de los aprietos a aquel que es libre y libera, de la menesterosidad a la esperanza (5,3s), como esta oportunidad para conocernos a nosotros mismos en Dios (¡lo cual, sin embargo, en modo alguno se identifica con «vivencia» posible alguna!). Por eso precisamente el signo del bautismo nos recuerda nuestra comunión invisible con Dios (6,3).

En el campo de las realidades psíquico-históricas *no hay más* parentesco del cristiano con Cristo, no hay más seguimiento de Cristo que el basado en llevar su cruz, no hay conformidad *positiva* alguna con Jesús que el hombre pueda *adquirir y vivir* (por ejemplo en la confianza en Dios, amor al hermano, libertad, candidez o humanidad). Nuestro parentesco *visible* con él (cognoscible para nosotros en el espejo de su muerte de cruz como tal) viene dado de suyo con la constitución y situación del hombre en el mundo, se identifica de suyo con el hecho de la insanable problemática de la existencia humana en cuanto tal. Nosotros estamos (pero ¿quién no estaría con nosotros?) en el umbral de la puerta estrecha del saber que el que nos juzga es bondadoso, que el Santo es misericordioso. Miramos (pero ¿quién no miraría con nosotros?) desde

nuestro parentesco con Cristo, caducos, sin honor y débiles, al otro parentesco nuestro con Cristo, al parentesco *invisible,* imperecedero, glorioso, fuerte.

Lo que comprendemos desde aquí (¡de nuevo como futurum aeternum!), eso, y no las vivencias, sentimientos y similares que pudieran acompañar a esa comprensión, es lo que tiene de conformidad positiva con Jesús el hombre que vive en el tiempo. En modo alguno se puede comparar esto con otras posibles conformidades o esgrimirlo contra ellas. Eso no se convierte en propiedad o actuación humana alguna. Nunca jamás logra una plasmación histórico-psicológica. A ningún hombre se puede hablar de ello. Positivamente conforme con Jesús es nuestra vida escondida con Cristo en Dios, que aquí y ahora es «nuestra» vida sólo como futuro eterno; y nada más. Pero esto es suficiente. Basta la gracia de Dios (2 Cor 12,9). Ella es la acción de Dios por la que el hombre nuevo llega a ser y es. Y este hombre nuevo como tal está libre de pecado. Y la negatividad de nuestra existencia de hombre viejo poco acorde con Jesús está llena, en la esperanza, de la posibilidad secreta de la *resurrección.*

V. 6-7. Tened esto presente: nuestro hombre viejo fue crucificado con Cristo **para que el cuerpo del pecado sea destruido, de modo que no tengamos que servir más al pecado. Porque el fallecido está absuelto del pecado.**

«*Tened esto presente*». Al entender el signo del bautismo nos comprendemos a nosotros mismos, sabemos qué sabe Dios de nosotros: «Él sabe de qué estamos plasmados, se acuerda de que somos polvo» (Sal 103,14). Precisamente en la caducidad, en la relatividad, en la crisis corrosiva en la que nos encontramos, en la semejanza con la muerte de cruz de Cristo conocemos nuestro parentesco con él (6,3-5). Y esta mirada hacia dentro se convierte en mirada hacia fuera. El punto de arranque para una *psicología de la gracia* (pero que se abstiene de toda palabra inútil, es decir, de toda palabra concebida en sentido directo y no dialéctico) es dado con el conocimiento de este parentesco como lo no dado frente a la consistencia de la psique humana, que debe demostrarse eficaz como abolición de toda psicología del pecado. Si nos concebimos como parientes de Cristo (en su camino *de muerte),* vemos lo invisible: la misericordia de Dios, a nosotros mismos como hijos suyos, el quedar atrás, el pasar, el no-ser de nuestra estructuración por el pecado, la potencialidad superior del hombre nuevo.

«*Nuestro hombre viejo*» es «el Adán caído tal como él aparece de nuevo en todo yo humano que viene al mundo dominado por el poder del egoísmo decidido por el primer pecado» (Godet). Lo vemos, contamos con él como contamos de continuo con el mundo del tiempo, de las cosas y del hombre, como contamos con la suma total de los contenidos de vida dados. En este mundo no hay más hombre que el hombre viejo. Toda aseveración directa, toda valoración sobre el hombre se refiere sin más, y en exclusiva, a *este* hombre.

El sujeto Yo (caso de que no esté abolido de forma radical por el «No yo, sino Cristo vive en mí») es en todos los predicados que se le puedan dar, en todas las inhibiciones, ennoblecimientos y altibajos que se le puedan dispensar, siempre *este* hombre. Pero esta confesión de mi identidad total con *este* hombre remite en retrospectiva a un lugar ubicado *fuera* de esta identidad total y desde el que me conozco a mí mismo o, más bien, soy conocido; desde el que me califico a mí mismo o, más bien, soy calificado como *este* hombre. ¿Qué lugar es ése? ¿Qué dinámica es ésa que pone ante mí, con tanta fuerza, de modo tan irrefutable, la visión del círculo completamente cerrado en sí mismo en el que me encuentro yo (como Yo), que dinámica es ésa que me confiere la posibilidad de adoptar frente a ese Yo la distancia en la que él se convierte para mí en objeto de posible conocimiento, que establece una separación entre mí y ese yo, y los contrapone como un otro, lejano, extraño, como la X previa de un cognoscente y como la realidad del hombre «viejo» conocido?

Respuesta: nuestro hombre viejo está «*crucificado con Cristo*». En el conocimiento de mi parentesco con Cristo en la semejanza de su muerte se imponen la existencia invisible de aquel lugar situado fuera de mi identidad total conmigo mismo y la dinámica de una X que conoce desde ahí. Precisamente a *este* hombre (el único al que conocemos, y a éste en su posibilidad última, suprema) veo juzgado en Cristo, entregado a la muerte, abolido con claridad extrema, en nítido contraste original con el polo opuesto e invisible de un hombre nuevo declarado justo por Dios y que vive en Dios. En este juicio, en esta entrega, abolición y divergencia en los que me veo puesto a mí mismo respecto de Cristo se me aparece (¡como el que no aparece!) eso opuesto, esa X que me conoce, el punto desde el que soy negado, reconocido como hombre «viejo», y que, por eso, tiene que ser un punto *positivo,* una X *positiva.*

Esta positiva X invisible «frente» a la muerte de cruz que Cristo padece por mí y que yo padezco con él es el quicio en el que se realiza el cambio del hombre viejo al hombre nuevo. Sólo echando mano de una serie de imágenes puntuales contradictorias (¡pájaro volando!) cabe *describir* este cambio. (¡No se da en uno de estos momentos considerado en sí, ni en la serie de estos momentos dados, es el movimiento mismo nunca jamás dado como tal!)

En primer lugar, el hombre viejo, el hombre del pecado es constatado como tal desde aquella X contrapuesta: porque el No que nace de este Sí es inexorable. *En segundo lugar,* desde allí estoy sujeto a ser idéntico a ese hombre viejo: yo mismo soy el dibujado, el que me sale al encuentro en la imagen refleja de la muerte de Cristo. *En tercer lugar,* desde allí me veo forzado a firmar la sentencia de muerte contra ese hombre viejo, pues «gracias a que Cristo vino a nosotros y resucitó por nosotros, los hombres de nuestra condición se han hecho viejos, han pasado de moda, están superados» (Schlatter). *En cuarto lugar,* desde allí se crea la distancia entre aquel hombre viejo y yo, la enigmática posibilidad de que yo pueda convertirme en objeto para mí mismo, como si yo no fuera idéntico conmigo mismo. *En quinto lugar,* desde allí se establece mi identidad con un hombre nuevo invisible, presupuesta como sentido y condición de todo el proceso (que no es un «proceso»).

«*Para que el cuerpo del pecado sea destruido*». El término «cuerpo» significa la estructura corporal que nos sugiere en primer término tal vocablo, pero también significa vida, sensualidad, persona, individuo, esclavo. El pecado tiene un cuerpo, es decir, es una entidad, tiene una zona de influencia, una base de acción, un sustrato; tiene existencia, extensión, independencia, substancia y actividad en el mundo del tiempo, de las cosas y del hombre. El pecado se hace de continuo visible e histórico como «cuerpo». Se trata de si seguimos viviendo en el pecado, es decir, de si podemos seguir conociendo y queriendo esa visibilización e historización del pecado.

Este cuerpo del pecado es *mi* cuerpo, *mi* existencia humana real y temporal con la que yo formo una *unidad* indisoluble e inseparable. Si yo vivo en mi cuerpo, es decir, si yo soy el que soy, soy también pecador, mi «permanencia en el pecado» (6,1), mi «vivir aún en él» (6,2) es radicalmente natural y necesario. Crucificar al hombre viejo significa suprimir ese condicional, eliminar *este* cuerpo y mi existencia condicionada

por el tiempo, por las cosas y por lo humano. Soy hombre viejo porque vivo, y mientras vivo, en el cuerpo; por ser y al ser uno de forma indisoluble e inseparable con él. El morir del hombre viejo, la supresión de mi identidad con él significa, pues, anular mi unidad con *ese cuerpo.*

Como hombre nuevo, yo no soy ya el que vive en ese cuerpo, el que existe determinado por el tiempo, por las cosas, por lo humano. En la crisis de la muerte de Cristo se pone en tela de juicio la totalidad de mi condición corporal, de mi ser-ahí y ser-así como tal, para –una vez «destruido»– ser puesto en relación con el hombre nuevo invisible, con el que yo, crucificado con Cristo, me identifico. Esa totalidad aguarda *al* cuerpo que como cuerpo, vida, sensualidad, persona, individuo, esclavo de la justicia de Dios, es el cuerpo del hombre nuevo. Ella aguarda a la resurrección.

«*De modo que no tengamos que servir más al pecado*». La destrucción de ese cuerpo, aparecida de modo invisible en nuestro ámbito de mira y proclamada con la crucifixión del hombre viejo (en cuanto al sentido también aquí como *futurum resurrectionis),* incluye la eliminación del poder del pecado. Si no soy idéntico al hombre viejo que constituye una unidad indisoluble e inseparable con este cuerpo, entonces no debo servir más al pecado. El humus de éste ha desaparecido. Pasa a ser como el pez trasladado a terreno seco. En el nuevo acorde, el pecado se convierte en tono secundario discordante. Yo (como el que no soy) soy puesto en libertad. El pecado no tiene poder alguno sobre el hombre nuevo. Y no lo tiene porque *su* «cuerpo» es de otro orden. Esperando la resurrección, con la mirada puesta en mi identidad con el hombre nuevo más allá de la muerte de Cristo, no debo, no puedo, no me es lícito ni quiero ser pecador.

«*Porque el fallecido está absuelto del pecado*». La gracia no es, pues, una posibilidad *humana* del hombre junto a la que tendrían cabida otras posibilidades, por ejemplo la del pecado. La gracia es la posibilidad *divina* del hombre que priva a éste de su propia posibilidad en cuanto hombre. La gracia es la relación del hombre visible con su personalidad invisible, basada en Dios y que es a aquélla como la muerte es a la vida. Difundiendo duda, inseguridad, sacudida, imposibilidad, sobresale el *futurum aeternum* de nuestro ser-ahí y ser-así: lo que somos en Dios, en Dios sabemos y queremos, es como una pared que pende sobre nuestro pasado, presente y futuro.

El hombre que con el comienzo de este ataque aparece en el campo de mira, *el* hombre que emparentará (6,5) con Cristo en la resurrección, *no* es el que es lo que soy *yo,* el que sabe lo que *yo* sé, el que quiere lo que *yo* quiero. Él, como fallecido, es incapaz de realizar la función del hombre viviente, es incapaz de divinizar al hombre y de hominizar a Dios, operaciones de las que yo me hago culpable inevitablemente en el pasado, presente y futuro. Vive del *perdón* del pecado, de la *absolución* forense de Dios a pesar de los hechos humanos visibles, de la *propia* posibilidad de vida de Dios (imposible desde nuestro punto de vista). Vive de *negar* la negación, la caída y el pecado invisible de Adán. De *él* (y, en cuanto la gracia establece la identidad entre él y yo, de *mí)* no recibirá, pues, alimento alguno el ser, saber y obrar del hombre del pecado. Desde él (desde mí) no puede esperar más que muerte por hambre, socavamiento y escepticismo. Desde él (y desde mí) está pasada la página. Aunque sea mil veces inevitable que yo como el que soy, en mi visible ser, saber y obrar, me haga culpable de pecado, sin embargo, como perdonado, puesto en relación con el que yo no soy, con el hombre nuevo, ni siquiera puedo contar con la posibilidad de esto inevitable. El pasado, presente y futuro en el que esto inevitable es ineludible es para mí el día si me identifico con el hombre *nuevo* por la gracia; el ayer ha pasado.

V. 8-11. Y si hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos con él, pues sabemos que Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere; la muerte no tiene ya dominio sobre él. Porque su morir fue morir por el pecado: una vez por todas. Pero su vida es vida para Dios. Así también vosotros consideraos muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús.

«*Y si hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos con él*». El asunto requiere que sea sobre todo la rotunda negación que significa para el hombre del pecado el profundo «morir con Cristo», más allá del cual estamos como agraciados, la que demuestre que es imposible (6,1) «permanecer» en el pecado. Estoy *crucificado, muerto, sepultado* como pecador si me identifico en Cristo con la X que se encuentra más allá de esa eliminación del hombre que nosotros conocemos. Nos queda aún por apuntar con cautela, pero con énfasis (subrayando lo dicho ya en 6,4), que la auténtica virulencia de este *No* dimana de un *Sí* que es de suyo la negación de todo Sí *y*

No, de todo más acá y más allá, de todo «no sólo..., sino también», de todas las dualidades, tensiones, polaridades, alogenidades y antinomias, que es una imposibilidad *positiva* la que en lo antecedente –velado a veces como pura negación– se contrapone a la posibilidad del pecado.

«Si hemos muerto con Cristo, creemos». La fe es el material primero y último, único y decisivo, de aquella psicología de la gracia que se atreve a constatar en Dios como dado lo no dado del ser del hombre. La fe es el incomparable, irrevocable, no anulable cruzar la frontera del hombre viejo al hombre nuevo, del mundo viejo al mundo nuevo. En la paradoja plena de su concepto como cavidad humana, no contenido divino, como enmudecer, no saber y esperar humano, no como discurso, sabiduría y acción divinos, como última posibilidad humana, no primera posibilidad divina, la fe es el cambio, el giro, la inversión de la marcha en la que se destruye y elimina la situación de equilibrio en la que Sí y No, gracia y pecado, bien y mal están en el hombre. Si hemos muerto con Cristo, si su cruz es para nosotros la oportunidad para comprender la problemática de nuestra existencia necesitada de Dios que apunta más allá de sí misma, para conocer en el final del hombre el comienzo de Dios, en la oscuridad de la ira divina la luz del amor de Dios, entonces somos en cuanto tales también creyentes: la fecha original del ser del hombre en Dios aparece, el tránsito incomparable se produce, se invierte la marcha, que es ahora irrevocable y descarta todo *mirar* hacia atrás.

Pues *¿qué* creemos, si la fe a la luz del momento absoluto, a la luz de la cruz de Cristo, no sólo *parece* fe, sino que lo *es,* no sólo es cavidad, sino contenido, no sólo es fe humana, sino fidelidad divina? Creemos que Cristo murió en lugar de nosotros y, por ello, nosotros con él. Creemos nuestra identidad con el hombre nuevo, invisible, que aparece más allá de la muerte de cruz. Creemos nuestra propia existencia eterna fundada en el conocimiento de la muerte, en la resurrección, en Dios. Creemos «que también viviremos con él». Creemos, pues, en nosotros mismos como sujeto invisible del *futurum resurrectionis*. Esta fe, a la que llamamos «nuestra» fe con las reservas y cautelas debidas, con signos de interrogación y de admiración, es la imposibilidad positiva, existente al margen de la psicología habitual y posible, de contar con que el pecado pueda coexistir *junto* a la gracia. «¡Si crees, tienes!». Si creemos, *hemos* dado la espalda al pecado.

«*Pues sabemos que Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere; la muerte no tiene dominio ya sobre él*». Fe es la osadía de saber lo que Dios sabe y, por tanto, de no saber lo que Dios ya no sabe. La posibilidad de esta osadía radica en que es inconcebible como posibilidad humana, en que tiene como supuesto el poner en entredicho todas las posibilidades humanas, en que es la posibilidad que el hombre, tras agotar todas sus propias posibilidades, tiene en Dios, en Dios mismo, exclusivamente en Dios. Creer significa detenerse, callar, adorar, no saber. La diferencia cualitativa entre Dios y el hombre resulta inequívoca, la contraposición de Dios con el mundo del tiempo, de las cosas y del hombre pasa a ser inteligencia ineludiblemente necesaria, la muerte se convierte en la única (¡única!) metáfora del reino de los cielos. El sentido visible de la «vida de Jesús» es el siguiente: Jesús el médico y salvador, Jesús el profeta, Jesús el mesías, Jesús el hijo del Padre... todo esto se condensa con claridad y nitidez crecientes en la siguiente denominación: Jesús el crucificado. Obviamente, no se concibe todo esto como posibilidad humana ni es posible interpretarlo en esa clave. Y el sentido visible de la fe cristiana es conocer que la línea de la muerte que cruza la vida de Jesús es la ley y la necesidad de toda vida humana, conocer que nosotros estamos muertos con Cristo, conocer que, frente a Dios, somos ignorantes, que ante él no podemos sino frenar en seco, callar y adorar.

Aquel peculiar sentido visible de la vida de Jesús que sólo podemos describir como abolición de todas las posibilidades humanas presupone un punto central invisible del que arranca la crisis, presupone un imposible con el que se miden todas sus posibilidades visibles, presupone un regulador, un concentrador. Al Jesús interpretable en último término sólo como doliente se contrapone de forma invisible un Jesús *operante;* al que anuncia el final del tiempo y del mundo se contrapone el Hijo del Hombre que, retornando sobre las nubes del cielo, trae el *reino de su Padre,* al Crucificado se contrapone el *Resucitado.*

Es imposible captar el sentido visible de esta vida sin la revelación y visión de la invisible *glorificación de Dios* que ha tenido lugar en Jesús. Esta revelación y visión es la *resurrección de Jesucristo de entre los muertos: el* juicio con el que *Jesús* carga es justicia. *La* muerte que *él* padece es vida. *El* No que *él* proclama es Sí. *El* desacuerdo del hombre con Dios que se

descubre *aquí* es la reconciliación. En la totalidad invisible del hombre nuevo Jesús, en el Resucitado corporal, física y personalmente, se manifiesta y se hace visible esta *inflexión* de la tendencia de su vida visible.

Pero la revelación y visión de esta inflexión es, como tal, la *frontera* de una historia visible humanamente, también de la humanamente visible historia de Jesús de Nazaret. Como tal, ella no es un acontecimiento «histórico» *junto* a los restantes acontecimientos de esta historia, sino el acontecimiento «ahistórico» que *rodea* como frontera a esos otros acontecimientos y al que *apuntan* los eventos acaecidos en el día de Pascua, antes y después del día de Pascua. Si ella misma fuera un acontecimiento «histórico» (psíquico, físico o hiperfísico), si ella fuera un acontecimiento en el plano en el que junto a todo tipo de argucias más o menos «creíbles» hay que admitir como posible tema de discusión la hipótesis de la muerte aparente, del engaño, la hipótesis de visiones subjetivas y objetivas junto con posibilidades espiritistas o antroposóficas, entonces no sería Dios mismo, sólo Dios, el que protagoniza la inflexión del visible camino de Jesús a la muerte, el que se hace presente y toma la palabra aquí al poner al contrapuesto invisible del Crucificado. En tal caso, la resurrección, interpretada de un modo u otro, incrementaría aquella serie de posibilidades humanas que Jesús dejó detrás de sí para morir. Entonces, Jesús tendría que morir de nuevo para realizar el sentido de su vida, para que se den la obediencia y el honor debidos al Dios desconocido ante el que toda psique, phisis e hyperphisis visible es polvo y ceniza, al Dios que habita en una luz a la que *nadie* puede acceder.

Lo que en la historia es posible, probable, necesario o real, es pasajero, corruptible y mortal; sobre ello reina la muerte. Si existiera una continuidad inmediata entre los hechos «históricos» de la *historia* de la resurrección (por ejemplo, entre el sepulcro vacío de los sinópticos o las «apariciones» de 1 Cor 15) y la resurrección *misma,* si la resurrección fuera en algún sentido un *factum* de la historia, entonces ni la afirmación más solemne ni la ponderación más sutil serían capaces de impedir que también ella apareciera inmersa en el espectáculo oscilante de Sí *y* No, vida *y* muerte, Dios *y* hombre, que caracteriza al plano histórico. Porque ante el relativismo que compagina y mezcla lo grande con lo pequeño, ningún ser y suceso, ninguna innovación por llamativa que sea, ninguna vivencia por

inaudita que resulte, ningún milagro por singular que parezca está protegido bajo *este* cielo y en *esta* tierra.

La resurrección participaría entonces de la distancia, ambigüedad, inexactitud y cuestionabilidad radical de toda cosa histórica. Frente a las impresiones procedentes de ella estarían en el alma humana concreta sus difuminaciones y desfiguraciones aún más claras, frente a las repercusiones sociológicas provenientes de ella estarían quizás las impotencias y falsificaciones «cristianas» aún más expresivas y a sus irradiaciones más puras y supremas se contrapondrían tal vez otras luces y fuerzas *aún* mayores (¡cf. Overbeck!). El recuerdo de aquellos 150.000 años de historia humana, «de los pasados períodos glaciales que quizás retornen, de las consecuencias de las más pequeñas oscilaciones polares y del esplendor y declive de grandes sistemas culturales» (Troeltsch) alcanzaría entonces una dignidad e importancia, un derecho de voto en las cosas divinas que, de suyo, no compete a ese recuerdo ni a sus semejantes.

¡Y no sólo el recuerdo! Porque esta gran amenaza que el mundo y la historia han blandido contra el «cristianismo» se ha convertido en realidad palpable e inequívoca en la medida en que el «cristianismo» se ha convertido en una magnitud en la historia, en el tiempo, en el mundo; en la medida en que, gracias a la traición de algunos teólogos, se ha perdido en amplios sectores toda conciencia de que hay que buscar su verdad no sólo más allá del No, más allá de la muerte, más allá del hombre, sino que más allá de la posibilidad hay que contrastar Sí y No, vida y muerte, Dios y hombre, hay que yuxtaponerlos y confrontarlos continuamente de una forma u otra. Porque eso dice el concepto de la «resurrección de los muertos»: «¿Por qué buscáis entre los muertos al que vive?». ¿Por qué buscáis la verdad de Dios en *el* llano, en *el* espacio donde magnitudes históricas como «el cristianismo» atraviesan fases de esplendor y de declive, afloran y pasan, tienen sus posibilidades y oscilaciones?

El concepto de la *resurrección* nace del concepto de la *muerte,* es decir, del concepto del final de todas las cosas históricas como tales. El Cristo *resucitado* corporalmente está de continuo frente al Cristo *crucificado* físicamente y no en otra parte. Es «vivificado en el espíritu», revelado y visto de continuo como el hombre *nuevo* bajo el cielo *nuevo* en la tierra *nueva* si «fue matado según la carne» (1 Pe 3,18), si abandonó y dejó tras de sí todas las posibilidades visibles, humanas, histó-

ricas (¡incluso la de la más sorprendente existencia hiperfísica!) en cuanto tales (¡como posibilidad *visible, humana, histórica*!) para entregarse a la muerte. Y si él es el Resucitado como Crucificado, el hombre nuevo invisible en Dios que pone fin al hombre viejo en este mundo, entonces *ha quedado atrás* para él en calidad de tal la relatividad de las cosas históricas, la amenaza radical que el tiempo significa para ellas, ha quedado atrás la muerte.

«Resucitado de entre los muertos, ya no muere». Al ser su resurrección el evento «*a*histórico» por antonomasia, «la muerte no tiene dominio ya sobre él». *Esa* vida es indisoluble, es *vida* irrevocable, es la vida de Dios, es la vida del hombre conocida por Dios.

Creyendo, osamos hacer nuestro este conocimiento del hombre desde Dios, conocer como *nuestra* vida *esa* vida, la vida de Jesús resucitado: «¡Viviremos con él!» (6,8). Es claro que el «nosotros» que califica de «nuestra» esa vida *no* somos *nosotros,* es claro que ese saber puede ser hecho visible sólo como saber de nuestra muerte, es claro que la fe que sabe de esa vida se hace evento sólo en nuestro morir con Cristo, en no saber reverente, humilde, amoroso. En la medida en que la fe es eso, en la medida en que con el invisible e imposible *objeto* de conocimiento que sale a nuestro encuentro en el visible camino de Jesús a la muerte se establece un *objeto* de conocimiento igual de invisible e imposible (más allá de la línea que separa y une muerte y vida), en la medida en que el *futurum resurrectionis* «viviremos» como reverso de la muerte de Cristo es un *nuevo* «nosotros», *somos* nosotros hombres nuevos y *somos* nosotros en la positiva imposibilidad de vivir de nuevo la vida en la que el pecado es posible.

«*Porque su morir fue morir por el pecado: una vez por todas. Pero su vida es vida para Dios*». La muerte de Cristo, al eliminar las posibilidades humanas, elimina la posibilidad del pecado. Precisamente por eso, el sentido de la vida de Jesús tiene que ser un morir: porque toda la posibilidad humana como tal, que está más acá de la muerte, es la posibilidad de pecar. Vivir en el mundo del tiempo, de las cosas y del hombre es, como tal, vivir en la invisible lejanía de la apostasía de Dios y en la demasiado visible proximidad a Dios en el antropomorfismo. ¡No hay claridad, pureza, ausencia de pecado ni justicia alguna que tenga validez ante Dios en esta vida! El sentido, lo último, la vida en esta vida es siempre el pecado.

Pero Cristo murió. El sentido, lo último, la muerte en esa muerte es Dios: Dios como la nueva posibilidad (imposible) del hombre ubicada más allá de la muerte de esta vida y que, por tanto, sólo puede ser hecha visible en la semejanza de esta muerte. *Porque* esta nueva posibilidad del hombre es su real *proximidad a Dios,* su *exención de pecado* y su *justicia,* por eso puede ser visualizada sólo en la semejanza de la muerte, en el negar por principio todas sus viejas posibilidades de vida. Pero si esa posibilidad nueva se *visualiza* de hecho en la muerte de Cristo, Cristo en su muerte muere en mi lugar como el hombre que vive en Dios, si yo, «creyendo» (6,8), participo realmente de su muerte para vivir con él, un radicalmente Otro entra «de una vez por todas» en mi campo de visión.

Ese *Otro* como el antagonista con el que soy invisiblemente uno igual que soy visiblemente uno con el Cristo que muere, ese resucitado, este muerto a la vida en el pecado, ese que vive en Dios, es *el* hombre, *el* individuo, *el* alma y *el* cuerpo; él está en mi lugar, *él es yo.* Y *por eso,* porque la muerte de Cristo es el final de la vida que puede morir aún y tiene que morir, el triunfo de la impecabilidad radical sobre la posibilidad de pecar, el anuncio: ¡Se te perdonan tus pecados!, *por eso,* porque Cristo ya no muere, porque la secuencia muerte y resurrección no es reversible, *por eso* tampoco lo es la secuencia pecado y gracia, *por eso* yo, viviendo en Cristo para Dios, estoy muerto al pecado. Yo no puedo ser pecador *e* indultado. Sólo puedo estar en la vuelta (¡en la vuelta irreversible!) *del* pecado *a la* gracia.

«*Así también vosotros consideraos muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús*». La demostración de la demostración, la decisión sobre nuestra *comprensión* del estado de cosas demostrado, reside en la pregunta de si uno se atreve a correr la aventura de la fe. Fe significa ver lo que Dios ve, saber lo que Dios sabe, contar como Dios cuenta. Dios «cuenta» (3,28; 4,3) con *el* hombre que está muerto para el pecado y vive para él (6,10). La revelación y visión de este hombre nuevo, del hombre en el que Dios se complace, es la resurrección de Jesucristo de entre los muertos. Y la *fuerza* de la resurrección es el conocimiento de este hombre nuevo, conocimiento en el que conocemos a Dios o, por mejor decir, somos conocidos por él (Gál 4,9; 1 Cor 8,2-3; 13,12).

La gracia es la fuerza de la resurrección. Automáticamente, aquí el indicativo se transforma en imperativo, que, sin em-

bargo, no puede significar sino la realidad de la verdad, el *esse* en el *nosse,* la realidad del conocido, del que conoce y del conocimiento. La imposibilidad positiva de ser un pecador *y* un indultado existe; por consiguiente, ¡*deja* que exista! El perdón del pecado está vigente; por consiguiente, ¡*deja* que tenga vigencia! «Tú has muerto con Cristo al pecado; por consiguiente, ¡*Permanece* muerto al pecado! Tú has resucitado con Cristo a la vida para Dios; por tanto, ¡*Vive* para él! Tú has sido colocado en la libertad; por tanto, ¡Sé *libre*!» (Schlatter). «¡*Sé* lo que ya *eres* en Cristo!» (Godet). La fuerza de la resurrección es la llave, *es* la puerta que se abre, es pasar el umbral. La gracia trastorna y hace desaparecer el equilibrio. Aquí está la posibilidad imposible de llamar mentira (¡de continuo!) a la realidad de «nuestra» vida, y de tender (¡de continuo!) a la realidad de nuestra vida *en* Dios. Nosotros (como los que nosotros no somos, como el sujeto del futurum resurrectionis) no podemos formular la pregunta acerca de lo que Dios ya no sabe.

LA FUERZA DE LA OBEDIENCIA (6,12-23)

V. 12-14. No reine, pues, el pecado que habita **en vuestro cuerpo mortal de modo que tengáis que obedecer a sus concupiscencias. No pongáis vuestros miembros a disposición del pecado como armas de la insumisión, sino poneos vosotros mismos a disposición de Dios como venidos de la muerte a la vida,** y así también **vuestros miembros a disposición de Dios como armas de la justicia. Pues el pecado no dominará sobre vosotros, ya que no estáis bajo la ley, sino bajo la gracia.**

«*No reine, pues, el pecado en vuestro cuerpo mortal de modo que tengáis que obedecer a sus concupiscencias*». La gracia es la fuerza de la obediencia. Es *la* teoría que, como tal, es también praxis, *el* comprender que, como tal, es también coger. Es *el* indicativo que tiene significado de imperativo absoluto, categórico. Y ella es el imperativo, *el* llamamiento, *el* mandato, *la* exigencia que uno no puede *no* obedecer, que tiene la fuerza de una constatación sucinta. Es *el* saber que tiene a su correspondiente querer no como un otro, segundo, ulterior, *junto* a sí, sino inmediatamente *en* sí. Como saber de lo que Dios quiere, ella es idéntica al querer de la voluntad de Dios. Porque gracia es la fuerza de la resurrección. Es el conocimiento

de que el hombre es conocido por Dios. Es la conciencia que el hombre tiene de su existencia más allá de todos los datos, de todas las peripecias de la vida, de toda entidad, de todo ser-ahí y ser-así, existencia atestiguada por Dios, movida por Dios y fundada en Dios. Es esta existencia misma testimoniada por Dios si el hombre se reencuentra en ella. Es el hombre nuevo, creado y redimido por Dios, el hombre que es justo ante Dios, en el que Dios se complace, en el que también Dios se reencuentra a sí mismo como el padre en su hijo.

Tiene sentido dirigir a este hombre nuevo que soy yo por gracia, en la crisis de la muerte a la vida, sólo por la fe, a este hombre agraciado, la exigencia siguiente: ¡Quiere tú lo que Dios quiere! Porque ese hombre es de modo existencial, de suyo, el hombre al que Dios quiere y el que vive de Dios. Como agraciado puedo oír y comprender la exigencia, es decir, como recuerdo de mi propio origen, como afirmación de mi propia existencia, como sinónimo de la idea: *¡Yo* (¡no yo!) *soy!* Yo, en mi condición de agraciado, soy, como tal, creado, vivificado, despertado, desasosegado por esa exigencia; soy el sujeto, el titular, el arma del ataque al mundo del hombre, al hombre de este mundo, a mí mismo; del ataque expresado en esa exigencia. Para mí en mi condición de agraciado, el pecado *es* lo absolutamente problemático, no sólo relativamente, no sólo como una posibilidad fatal en contraposición a otras posibilidades mejores, sino como posibilidad a secas, como el destino y el poder que están detrás y encima de todas las posibilidades humanas, de las malas y de las buenas, como la dominación que parece estar dada con el hecho de mi «cuerpo mortal» (con el que formo una unidad indisoluble e inseparable) y está establecida sobre mí.

Yo, como agraciado, no puedo reconocer esa dominación, ni permitir que esté vigente, ni contar con ella. A su pretensión de ser un hecho dado, un supuesto, sólo puedo oponer un escepticismo absoluto. Veo el pecado, pero puedo verlo (¡precisamente a él, la necesidad de todas las posibilidades humanas!) sólo como imposibilidad. En este cuerpo mortal habitaba, habita y habitará el pecado mientras el tiempo sea tiempo, el hombre hombre, y el mundo mundo, mientras la muerte *no* sea devorada por la victoria y lo mortal *no* sea devorado por la vida, mientras yo (más acá de la muerte de Cristo, no idéntico con el hombre nuevo, no agraciado, indómito) sea el que soy; mientras yo, con el pie izquierdo aún en la tum-

ba, sea el individuo banal en su grotesca casualidad y singularidad, delimitado por los espantosos sucesos del nacer y del morir, imbricado hasta identificarse, incluso hasta hacerse uno con la objetividad contingente del cosmos enigmático.

Este cuerpo no puede ser un cuerpo natural, un cuerpo puro, un cuerpo sin pecado. Si lo fuera, lo mortal se habría revestido de inmortalidad, lo corruptible de incorruptibilidad. Si este cuerpo *no* se ha vestido *aún* de incorruptibilidad e inmortalidad, entonces se caracteriza por ello como cuerpo de pecado, pero esta caracterización no puede darnos pie para persistir en un dualismo de gracia y pecado, en una contraposición de Sí y No. Porque precisamente esta caracterización del cuerpo como mortal y pecador ha sido abolida, puesta en entredicho, atacada, arrollada, con la «crucifixión del hombre viejo» (6,6), «de modo que no tengamos que servir más al pecado».

El «hombre viejo», el hombre de las posibilidades humanas, es el yo que constituye una unidad indisoluble e inseparable con el cuerpo caracterizado como pecador y mortal. Pero lo que vale para él no vale para mí, el agraciado, el muerto con Cristo. Yo, como agraciado y muerto con Cristo, no puedo reconocer la dominación del pecado que habita en mi cuerpo mortal, ni su soberanía en el ámbito de este mi cuerpo mortal, caracterizado por el pecado. También allí está éste amenazado, puesto en tela de juicio, destronado de forma radical ya que, como Cristo en la crucifixión del hombre viejo es mi esperanza, también mi cuerpo participa de la esperanza de la inmortalidad y de la integridad del hombre nuevo.

El cuerpo protagoniza una relación dialéctica entre el yo que soy yo y el yo que no soy yo. Conmigo, el cuerpo no es el ámbito indiscutido y la base de acción del pecado, sino escenario de guerra en el que el pecado tiene que pelear por su soberanía. Y el que guerrea contra el pecado, el que no puede reconocer, justificar ni admitir la dominación del pecado *ni* sobre mi cuerpo mortal ni sobre las circunstancias ni sobre la historia ni sobre la totalidad del reino de los objetivos finitos ni sobre lo exterior de mi existencia (sí, *precisamente* sobre lo exterior, pues, desde el punto de vista de lo existencial, ¿qué puede estar «fuera» que no esté también «dentro»?), ese guerrero soy yo, yo el agraciado, el hombre nuevo.

Yo soy el escéptico, *yo* soy el revolucionario respecto de esa dominación. Por consiguiente, no puedo adoptar la actitud de un espectador neutral frente a gracia y pecado. No puedo ver

el pecado como posibilidad junto a la gracia, sino sólo como la posibilidad (¡*la* humana!) que se torna imposibilidad mediante la imposibilidad de la gracia misma. Es explicable que el pecado como la posibilidad humana se extienda hasta donde el ojo humano alcanza; pero no sería explicable que yo considerara esa posibilidad como posibilidad *mía*. Es explicable que el pecado habite en mi cuerpo mortal, pero no sería explicable que yo llegara a un acuerdo, a un *modus vivendi,* con él. Es explicable que las «concupiscencias» de mi cuerpo mortal sean realidades; como características, como eclosiones, como potestades de su condición mortal y pecadora. Todas ellas: mi hambre y mi necesidad de dormir, mi sexualidad y mi instinto de autoafirmación, mi temperamento y mi originalidad, la voracidad de mi afán de saber, el juego de mi instinto artístico, el ciego asalto de mi fuerza de voluntad y, por último y sobre todo, mi «necesidad religiosa» junto con todas las «concupiscencias» macroeconómicas, sociales, correspondientes, todas ellas se caracterizan por radicar en la temporalidad, materialidad y casualidad, por su total implicación en la corruptibilidad de mi cuerpo, de mi existencia cósmica como la vitalidad de mi mortalidad y pecabilidad, como *la* vida que, en cuanto pecadora, está entregada ya a la muerte.

Demasiado explicable es la realidad de esa vida de las concupiscencias. Pero no sería explicable que yo, como agraciado, *diera mi aprobación* a esta caracterización de mí mismo, que la «*obedeciera*», que desconociera la relatividad de esta realidad y le atribuyera una realidad *trascendente,* que la *hipostatizara* metafísicamente (como alternativa), que la respetara, consagrara, *canonizara,* que la transfigurara de modo religioso, que contrapusiera mi vida como hombre nuevo a la vida de mi cuerpo mortal de otro modo que no fuera contraponer el ser al no ser. Sería inexplicable que yo olvidara que todo lo pasajero no es más que una metáfora, que olvidara el saludable espanto ante el abismo que separa hasta el final de los días lo que yo soy de lo que no soy, que buscara y encontrara una línea continua, no rota ya por la negación radical, entre la condición natural *de Dios* y *mi* condición natural. Sería inexplicable que yo como agraciado no tuviera y ejercitara mi *propia* vitalidad de *otro* orden respecto de las «concupiscencias de mi cuerpo mortal».

Como agraciados recibimos «el don de la justicia» (5,17); sería demasiado estúpido que no hiciéramos valer esa fuerza

de lucha. «Nos convertiremos en reyes en la vida» (5,17); sería una locura afirmar al mismo tiempo nuestra esclavitud en la muerte. «Ten en cuenta que los santos tienen también malos placeres en la carne, a los que ellos *no* obedecen» (Lutero).

«*No pongáis vuestros miembros a disposición del pecado como armas de la insumisión, sino poneos vosotros mismos a disposición de Dios como venidos de la muerte a la vida*». Los «miembros» del hombre, su organismo psico-físico, su existencia cósmica en la totalidad de sus causas y efectos «como armas de la insumisión», como instrumento de aquella arrogancia en la que el hombre mantiene cautiva a la verdad al identificarse a sí mismo con Dios (1,18), y el hombre que, en la pretendida libertad de esa rebelión de esclavos, es el prisionero del pecado, a cuya disposición tiene que «poner» todo lo que es suyo, eso es de continuo nuestra visible posibilidad de vida.

Pero en la fuerza invisible de la obediencia del agraciado se niega esa posibilidad de vida visible. En el plano de la existencia, aquélla *no* es mi posibilidad. ¡Tú *no* eres un cautivo! ¡Tus miembros *no* están pensados ni capacitados para construir la torre de Babel! ¡*No* los pongas a disposición del pecado! Ponte a ti mismo (¡tú, el agraciado, a ti, el irredento, tú, el hombre nuevo, a ti, el hombre viejo con todos los miembros de su cuerpo!) a disposición de Dios. ¡Tú eres (existencialmente) de Dios! «¿Será posible rebelarse contra Dios más o menos, con todo el ser, a veces hasta el instante de la muerte, abofetear el rostro de Dios con la mano que él mismo nos ha dado y, sin embargo, querer esperar en Cristo?» (J. Chr. Blumhardt).

La invisible condición de agraciado del hombre socava, hace que se tambalee esta posibilidad que existe de hecho hasta donde la vista alcanza. En el monte de esa posibilidad aparece un boquete, una cavidad; comienza aquí como posibilidad de *otro* orden la fuerza de la obediencia que derriba a aquélla. La *tercera* posibilidad, es decir, «luchar alternativamente como mercenario del pecado contra Dios y como mercenario de Dios contra el pecado o incluso querer servir en el ámbito de la vida corporal al pecado y en el ámbito de la vida espiritual a Dios» (Zahn), es la posibilidad *excluida*. Habéis venido de la *muerte* a la vida. Entre muerte y vida no existe una tercera posibilidad. En esta guerra no hay tránsfugas, no hay mediadores ni neutrales. Donde hay monte no hay cavidad; y donde hay cavidad no hay monte.

«Y *así también vuestros miembros a disposición de Dios como armas de la justicia*». «Hic Rhodus, hic salta!». Estar existencialmente a disposición de Dios significa que se dispone también de los miembros del cuerpo mortal y que se dispone de ellos también *positivamente,* que la fuerza invisible de la obediencia invierte la marcha de la totalidad de nuestras posibilidades de vida visibles aboliéndolas, que allí (¡precisamente allí y en ningún otro sitio!) donde el pecado reinó en la muerte, reina ahora la gracia mediante la justicia, mediante la creadora palabra del perdón, mediante el ¡A pesar de todo! con el que Dios se declara de nuestra parte, nos cuenta como suyos; significa, pues, que nuestro cuerpo mortal con toda su cuestionabilidad y desamparo se convierte en una loa del amor, en un recipiente de la gloria, en un arma de la justicia de Dios. ¿De qué otro modo podría llegar a ser posible esto sino haciendo posible lo imposible? ¿Quién que no haya venido de la *muerte* a la vida sería capaz siquiera de *percibir* esa exigencia? Se trata precisamente de eso. Para eso y ahí rompe la gracia la barrera tanto de la mística como de la moral: para que su indicativo se dirija a los hombres como *este* imperativo, como la exigencia absoluta; para que lo *imposible* se haga *posible* (6,19).

«*Pues el pecado no dominará sobre vosotros, ya que no estáis bajo la ley, sino bajo la gracia*». La gracia es la fuerza de la obediencia porque es, y si es, la fuerza de la resurrección, la fuerza del conocimiento en la que nos conocemos a nosotros mismos como el sujeto del *futurum resurrectionis,* la fuerza de osar contar con nuestro ser como el ser del hombre nuevo, la fuerza de invertir la marcha de nuestra existencia, de modo que no vayamos de la «vida» a la *muerte,* sino de la «muerte» a la *vida.* El agraciado está a disposición de Dios, y sus «miembros» están a disposición de lo que Dios quiere. No hay que hablar de esto al hombre como hombre *religioso,* sino como hombre *agraciado.* Por consiguiente, no en cuanto que él, probablemente, está *también* «bajo la ley», que ha «vivido» algo con Dios, que puede mostrar de alguna manera en su alma, en sus sentimientos, en su conducta huellas visibles de lo invisible, rastros de un encuentro con la gracia de Dios. No en cuanto que él es también, presumiblemente, morador de aquel canal en el que el agua viva puede correr.

La fuerza de la obediencia en la que él vence al pecado no es la fuerza de una decisión, de una tendencia, de un entusias-

mo, de una movilidad, mutación, destino (¡por elevados que sean!). Probablemente, *también poseerá* algo de todo esto, también tendrá una religión e incluso será miembro de una confesión religiosa, «creerá» también tal o cual cosa, también tendrá una vida de oración y una actitud religioso-moral acorde con todo ello; sospechando y esperando, luchando y penando, poseyendo y careciendo, también tendrá de alguna manera su lugar en el gran Pandemónium de la piedad humana. Alguno de los muchos «tipos» de los que hablan la historia y la psicología de las religiones será inevitablemente *su* tipo (6,17). Sin duda, todo esto puede ser signo y testimonio, pero no hay que confundirlo con la *fuerza* de la obediencia en la que, fundado en la esperanza («el pecado no dominará sobre vosotros»), dice No al pecado porque dice Sí a Dios.

La fuerza de esta obediencia *no* es típica sino arquetípica, *no* es objetiva (¡ni en el sentido más sutil!) sino original, *no* es religiosa sino de Dios, *no* es ley sino gracia. Si ella fuera idéntica a lo que suele ser visible e histórico como piedad, experiencia, vivencia y similares, entonces carecería de sentido el imperativo: ¡No quieras lo que quiere el pecado, quiere lo que quiere Dios! Porque, ¿cómo no reinaría entonces el pecado en el ámbito de las posibilidades humanas, de las que forman parte también en toda su amplitud las experiencias del alma, las altas y supremas, las demoníacas y religiosas? ¿Y cómo el hombre, *este* hombre, habría de poder querer lo que Dios quiere? ¿Cómo lo finito –aunque fuera religión de grado sumo– habría de ser capaz de captar lo infinito? *Finitum non capax infiniti!* Naturalmente, también en el hombre religioso la vivencia de la gracia está en lucha con la condición pecadora de sus restantes peripecias vitales, pero lo que aquí sucede es la lucha de una posibilidad humana con otra.

En realidad, no se puede hablar aquí de una victoria de la gracia; aquí la verdad de Dios y la verdad del pecado se contrapesan en el mejor de los casos; aquí vige Sí *y* No. Porque aquí no se trata básicamente del cambio de marcha de la existencia del hombre (de la vida a la muerte, de la muerte a la vida); por eso, aquí el hombre en modo alguno pone su existencia a disposición de Dios. Aquí, no se constata de modo inobjetable *ni* crítico la realidad de Dios en lo que ella *difiere de* la realidad de las «concupiscencias» humanas (entre las que se encuentra la concupiscencia religiosa *junto* a la sexual, a la intelectual, etc.). Por eso también aquí la realidad de la volun-

tad de Dios en el hombre (¡en contraposición a la voluntad de la libido!) es una magnitud dudosa; por eso es sumamente dudosa una posible victoria de la «gracia» sobre el «pecado» en este campo. Aquí *no* se sobrepasa básicamente la frontera de la vitalidad humana, y, por eso, *tampoco* se pisa el terreno de la vida divina. Aquí *no* puede darse de verdad la fuerza de la obediencia de decir No al pecado y Sí a Dios. Más bien, la abundancia del pecado (en la cumbre más elevada y bella del ímpetu vital humano: en la religión, 5,20) procura aquí al hombre ira de Dios (4,15).

Pero vosotros «no estáis bajo la ley» sino allí donde, más allá de esta posibilidad humana última y suprema, entra en consideración básicamente todavía el perdón (4,15; 5,13); pero allí donde *se aplica* el perdón, vosotros estáis «bajo la gracia». ¿Nos hallamos ante «la fórmula de un optimismo moralmente ideal» (Lietzmann)? ¡*Nada de eso*! La gracia es *reino,* poder regio de Dios, un poner la existencia a disposición de Dios, libertad real de la voluntad de Dios en el hombre, más allá de todo optimismo y pesimismo. La gracia es fuerza de la obediencia *porque* ella es el ser del hombre *en el* plano, *en el* espacio, *en el* mundo donde la obediencia es inevitable, indudable e irrevocable. Ella es fuerza de obediencia porque es fuerza de resurrección, y es fuerza de resurrección porque es fuerza de muerte, fuerza del hombre venido de la muerte a la vida, fuerza del hombre que se ha reencontrado consigo mismo porque se ha perdido en Dios mismo, sólo en Dios.

V. 15-16. ¿Qué se sigue de ahí? **¿«Pequemos porque no estamos bajo la ley sino bajo la gracia»? ¡Imposible! ¿No sabéis que si os entregáis a alguien como esclavos para obedecerle sois esclavos de él y tenéis que obedecerle: o esclavos del pecado para la muerte o** esclavos **de la obediencia** a Dios **para la justicia?**

«*¿Pequemos porque no estamos bajo la ley sino bajo la gracia?*». ¿Acaso la gracia habría de significar en algún sentido libertad para pecar? ¿Acaso la intuición de la in-visibilidad, la im-posibilidad, la i-rrealidad de la vida del hombre en Dios podría llevar a que el hombre, con una sonrisa de resignación o de dicha, consciente de que la lucha de la religión contra el pecado no puede conducir a meta alguna, permita a la vida visible, posible, real, seguir su propio curso determinado por el pecado? ¿Acaso la condición de agraciado habría de significar estar despreocupado respecto de las concupiscencias de la vi-

da mortal, respecto de las potestades que dominan este mundo no redimido? ¿La posibilidad de entender el ser-ahí y ser-así de esta vida y de este mundo (¡aludiendo, por ejemplo, a la creación!) como *también* querido o permitido por Dios y –considerando que *la* redención no se convierte en evento aquí y ahora– de hacer la paz o de llegar a un alto el fuego con esta vida? ¿Debería ser el «agraciado» *el que* –en contraste con el hombre de la ley, excitado, agitado, casi consumido en la lucha con el pecado– ha elegido el satisfactorio equilibrio del tranquilo ciudadano y hombre de mundo, el equilibrio escéptico pero humanamente apreciable del humanista ilustrado o la visión central del místico más o menos turbada o serena como la mejor opción entre Dios y mundo, entre más allá y más acá, entre redención final y creación caída? Nuestra negación amplia del ser-ahí y ser-así dominado por el pecado, ¿debería equivaler, en cuanto al resultado, a una afirmación igual de amplia a la que aquélla (prácticamente insignificante) se contrapondría de modo un tanto pacífico como «la otra cara», como la otra posible iluminación de la vida?

Obviamente *no se podría* impugnar esta interpretación si «gracia» fuera sólo una nueva manifestación de la ley, una posibilidad humana nueva, extremada, antinomista, mística o quietista, la posibilidad de la pasividad y del «aguardar», una posibilidad más negativa frente a las restantes más positivas. Si la gracia es una posibilidad humana, entonces es normal que algunas otras posibilidades humanas sigan su curso en paz y en connivencia con ella. Entonces «gracia» *significa* en el sentido más distinto la libertad para pecar.

El que, a diferencia de Pablo y de los reformadores, sea capaz de ver «gracia» sólo bajo el punto de vista de la ley, de ver a Dios sólo bajo el punto de vista de la religión y moral humanas, del hacer o no-hacer humano, el que no esté en condiciones de captar la categoría de lo imposible que es posible en Dios, de pensar la idea de la eternidad, ese tal confundirá de continuo gracia con esta última posibilidad humana, relativamente negativa, para, acto seguido, tanto si la elige como si la rechaza, tanto si la abraza con entusiasmo como si arremete contra ella con una polémica barata, provocar un mar de confusión.

Porque si «gracia» es *que* el hombre no debe ni puede hacer nada porque Dios lo hace todo, entonces sólo quedan las siguientes alternativas: *o* elegir ese «no hacer nada» con la casi indisimulable satisfacción de la persona mundana a causa de

tal noticia (con la consecuencia de que tanto más se asienta en el trono el hombre, el «cuerpo del pecado»), *o* rechazar con la sombría seriedad del moralista religioso este «no hacer nada» (con la consecuencia de que el hombre en la lucha contra el pecado «hace» en adelante lo que puede «hacer», desembocando en la «abundancia del pecado», 5,20), *o,* por el contrario (y esto será la vía media segura y más frecuente), oscilar de modo más o menos consciente entre elegir y rechazar, entre «quietismo» y «activismo» (con el resultado de que el pecado celebra su triunfo, de forma alternativa y concatenada, en la arrogancia ordinaria y en la arrogancia religiosa del hombre). Lo que se suele interpretar *así,* lo que, aceptado o rechazado, suele tener como posibilidad humana estas consecuencias humanamente posibles, *no* es, en modo alguno, lo que nosotros proclamamos como gracia. Nosotros decimos: ¡Es *imposible* que esto sea la gracia!

«*¡Imposible! ¿No sabéis que si os entregáis a alguien como esclavos para obedecerle sois esclavos de él y tenéis que obedecerle?*». Gracia no significa que el hombre pueda y deba hacer algo ni que no pueda ni deba hacer nada. Gracia significa que *Dios* hace algo. Gracia significa no que Dios hace «todo», sino que hace algo muy concreto; no en general, no aquí y allí, sino en el hombre. Gracia significa que Dios perdona al hombre su pecado. Gracia es la autoconciencia del hombre nuevo. Gracia es la respuesta acerca de nuestra existencia. Sólo cuando esta concepción, perfilada y asegurada contra todo panteísmo por el recuerdo de la significación crítica de la cruz de Cristo, está constatada sin confundirse con la pregunta: ¿qué debemos o podemos hacer o no hacer nosotros?, es cuando se puede hablar con objetividad de gracia y de pecado.

Gracia es el reino, la soberanía, el poder y potestad *de Dios* sobre el hombre. Es lo radicalmente *opuesto* a estar determinado por el pecado, determinación bajo la que se encuentran todas nuestras posibilidades humanas, desde la primera hasta la última. Por ser tal contraposición, la gracia está radicalmente más allá de todas las posibilidades humanas, pero, por ser esa contraposición, es a la vez el nuevo determinante de ellas, su crisis, su significado, la que las perturba y ataca y, si es Dios el que elimina aquí su protesta, es la promesa y esperanza de las posibilidades humanas.

Como poder y potestad de Dios sobre el hombre, la gracia nunca jamás puede identificarse con el hacer o no-hacer *de es-*

te hombre; pero ella es la verdad (invisible) *de este* hombre, la verdadera posibilidad (imposible) de su hacer o no-hacer, su verdadero ser (al que hay que definir como su no-ser). Poseer la gracia significa tener en sí esta oposición, no como «algo» que tendríamos *nosotros* en nosotros mismos, sino como lo que *Dios* mismo tiene en nosotros: la oposición al hombre del pecado; y, puesto que nosotros no conocemos a otro hombre, es la oposición al hombre como tal, a nosotros mismos.

Poseer la gracia significa *no* que nosotros mismos seamos *o* no seamos esto o aquello, que hagamos *o* no hagamos esto o aquello. Poseer la gracia significa poner nuestra existencia al servicio de la oposición de Dios a todo lo que nosotros mismos somos o no somos, hacemos o dejamos de hacer; significa entregarse a esta oposición para obedecerla, significa ser su «esclavo». La posesión de tal gracia se realiza como posibilidad imposible *de Dios* más allá de todas nuestras propias posibilidades. Es *la* libertad que *Dios* se toma con *nosotros*. Nosotros somos los agraciados.

Nuestro yo atacado por la gracia no sólo *no* puede sustraerse a ese ataque, sino que tampoco puede permanecer como mero espectador ante ese ataque, esperando a ver cuál será el desenlace; él mismo tiene que convertirse en el atacante, puesto que él como atacado muere (es crucificado, 6,6) para –resucitado de la muerte de la oposición divina a la vida– descubrir su unidad con el Oponente divino. Porque la oposición divina significa que nosotros no somos nosotros, que el individuo nuevo, creado y redimido por Dios, se anuncia como la verdad no dada de nuestro individual ser-ahí y ser-así ante la que su verdad dada se convierte en la no-verdad. Nosotros somos atacados desde nuestro existir en Dios. Por eso: «sois esclavos de él». Lo *sois* de modo existencial; no podéis ser simultáneamente otra cosa distinta. Vosotros sois *esclavos;* existís para obedecer con vuestra existencia. Vosotros sois esclavos *de Dios;* es decir, existís para obedecer con vuestra existencia al No divino que se ha levantado en vosotros mismos, contra vosotros mismos, contra el pecado. Vuestra existencia no os permite decir Sí al pecado.

Vosotros sois esclavos: «*o esclavos del pecado para la muerte o de la obediencia para la justicia*». Hay que entender aquí que tanto en el pecar como en el ser agraciado se trata de una relación existencial, de un ser esclavo, y que, por tanto, un estado excluye al otro y ambos a un estado intermedio, que am-

bos pueden estar juntos sólo en el instante invisible en que nosotros mismos somos atacados desde nuestro existir en Dios, en el instante en que pasamos de la mano de un dueño a la de otro.

Tanto el pecado como la gracia son una determinación de aquello que sólo puede ser determinado de forma unívoca, es decir, de nuestra existencia, y, en concreto, una determinación de su totalidad, una determinación que, al estar más allá de todas sus posibilidades, las abarca a todas, una «esclavitud» en el sentido más estricto del término. Por eso, pecado y gracia pueden contraponerse *sólo* como disyuntiva; por eso, el agraciado es tan incapaz de avenirse tranquilamente con la contraposición del pecado, de vivir en un apaño con él, de considerarlo como una posibilidad, como el pecador es incapaz de jugar con la gracia como si se tratara de una posibilidad también posible.

Tanto el pecado como la gracia son partidos, partidos auténticos y excluyentes, hasta el punto de que el pecador no tiene ojos para la gracia ni el agraciado para el pecado, sino que sólo ve imposibilidad allí donde para el otro reside la única posibilidad. Porque también del pecado dimana una «fuerza de la obediencia». En todo caso, incluso si nosotros sólo tuviéramos conocimiento de *esta* fuerza de la obediencia, está excluido un equilibrio entre pecado y gracia: como «esclavos del pecado», no podríamos sino rebelarnos de modo absoluto contra el derecho que la gracia reclamaría sobre nosotros, los ya determinados, ya perdonados, ya vendidos. Y así tanto más, sí, «cuánto más» (5,15.17), si nosotros somos «siervos de la obediencia». Es del todo incompatible ser siervo allí y ser siervo aquí, ser de *un solo* hombre en Adán y en Cristo.

Señalemos a este respecto que la enconada seriedad con la que la ley, la moral, la religión movilizan al hombre contra el pecado *no* es capaz de producir *esa* ruptura, *esa* intranquilidad, *ese* imposibilitar toda garantía recíproca entre gracia y pecado, Dios y hombre, más allá y más acá, sino que, al contrario, suele terminar por ocasionar lo contrario desdibujando, tranquilizando, mediando; y debemos añadir que, como la pregunta de un espectador recogida en 6,15 parece suponer, eso en modo alguno significa un alivio y respiro, sino que agrava de modo radical la situación de la vida humana y la cuestión de la vida humana si deseamos contemplarla «no bajo la ley, sino bajo la gracia», si esperamos no del hombre, sino

de Dios, la victoria sobre el pecado. *Porque* estamos «no bajo la ley, sino bajo la gracia», *por eso* no hay libertad para pecar, *por eso* estamos ante la disyuntiva *sin* puentes.

V. 17-19. Pero gracias a Dios, vosotros, que erais esclavos del pecado, obedecisteis de corazón en virtud de la impresión de la doctrina bajo la que habéis venido. Liberados del pecado, os habéis hecho esclavos de la justicia. Hablo en términos corrientes de los hombres a causa de la debilidad de vuestra carne. Porque lo mismo que pusisteis a disposición vuestros miembros como instrumentos de la impureza y del desorden para causar el desorden, así poned a disposición ahora vuestros miembros como instrumentos de la justicia para ocasionar santificación.

«*Pero gracias a Dios, vosotros, que erais esclavos del pecado, obedecisteis de corazón*». Apelando a la instancia suprema, con la obvia *reserva ofrecida* con este «gracias a *Dios*» frente a las posibilidades humanas como tales, pero también con toda la libertad de poder *prescindir* de las posibilidades humanas *dada* con este «¡*Gracias* a Dios!, se puede y debe intentar ahora la ofensiva decisiva, el avance, el asalto, la irrupción mediante los que la comunicación objetiva se convierte en predicación, en *kerygma,* en proclamación, es decir, en la empresa de *tratar como cristianos a determinadas personas,* en este caso a los «cristianos» romanos, que están bajo la gracia, en los que, por consiguiente, se presupone la fuerza de la obediencia, y a los que, por tanto, se puede dirigir con toda razón la invitación a fomentar en el conocimiento y a conocer en la acción la superación del pecado por la gracia. Con el «¡Gracias a Dios!» se desea y se debe intentar concienciar a estas personas concretas de que *ellas* no son esclavas del pecado, sino de la gracia; de que para *ellas* la esclavitud al pecado como condición existencial está excluida, abolida, liquidada; de que para *ellas* el servicio visible (¡demasiado visible!) al pecado pertenece al pasado y la invisible obediencia a la gracia constituye su presente y futuro.

«Vosotros *erais* esclavos del pecado, pero *obedecisteis*». Y lo hicisteis «¡de corazón!». En esta interpelación directa se pretende de modo consciente la empresa –que sólo puede ser expuesta en la forma de una prolepsis atrevida– de conocer los «corazones» de estos hombres como *Dios* los conoce (2,16), de dirigirles la convocatoria a la penitencia y el anuncio del perdón como si eso fuera palabra *de Dios* a ellos, de recu-

rrir sencillamente a su condición existencial de agraciados, de considerarlos como propiedad de Dios, de insertarlos en la fuerza de la resurrección y, con la mirada puesta en el Crucificado por ellos, creer en la fuerza de obediencia de ellos.

Hay que osar esa empresa. Porque ¿cómo se podría hablar de gracia, del reino de Dios, sin decir al hombre al que se dirige este discurso que *él* es el destinatario, que *él* es el agraciado, que *él* es súbdito de este reino? ¿De qué otro modo habría que comprobar la gracia como la verdad de Dios para *todos* los hombres sino mediante su relación –osada con un ¡A pesar de todo! más que temerario– con éste y aquél, con este y ese hombre concreto, mediante *la* comprobación hecha realidad existencial precisamente en él, en él mismo? ¿Y cómo se creería en la gracia como victoria de la invisible fuerza de la obediencia sobre el pecado si, por encima de la visible esclavitud del hombre concreto (¡de *todo* hombre concreto!) al pecado, no se creyera previamente que la gracia es posible para él, si no se creyera que ella está existencialmente presente en él? La gracia se prueba, acredita y manifiesta en que ella osa («Perdona nuestras culpas como también nosotros perdonamos a nuestros deudores») presuponer, no ver y, sin embargo, creer un ser agraciado «de corazón». Un apóstol se diferencia de un hombre de religión en que él, sin esperar ansiosamente *vivencias* de fe, se atreve a creer que hay hombres que poseen la gracia.

«*En virtud de la impresión de la doctrina bajo la que habéis venido*». ¿Por qué precisamente *estas* personas? Eso no significa exclusión de otras. Osando la prolepsis básicamente igual se dirige el Apóstol también al «judío» y al «gentil». Ni el misionero ni el que se cartea con los «ya» conversos de Roma, aquél tan poco como éste, pueden hacer otra cosa que no sea apelar agradecidos al Dios (¡desconocido!) que ha encontrado a los hombres antes de que éstos le buscaran, y del que ellos tienen que acordarse.

Pero ¿por qué la visible vivencia de gracia de los «cristianos» no habría de ser un estímulo, incluso una invitación, a tratar, con ¡Gracias a Dios!, como agraciados precisamente *a ellos?* La «impresión de la doctrina bajo la que habéis venido» es (como en 6,3 el bautismo) un «signo» en el plano en que el «cristianismo», junto con otras religiones y no sin múltiple contacto con ellas, adquiere forma humana visible como vivencia, como institución, como dogma, como culto, como predicación religiosa que se presenta en diversos «tipos».

A estos «tipos» pertenece la paulina como doctrina quizás algo diversa que se ha convertido en «típica» para el «cristianismo» romano. La diversidad no es importante en principio. Pablo recurre también a lo «típico» *suyo* como signo que puede mostrar y atestiguar, y que puede ser recordado a estos «cristianos». No cree estar desacertado cuando, recurriendo a esto típico, casual y visible, recuerda lo arquetípico, lo existencial, lo invisible: que Dios los *encontró* a ellos, que ellos *tienen* perdón, que *son* agraciados, cuando les recuerda el hombre nuevo en Cristo, la fuerza de la resurrección, que es la fuerza de la obediencia. Es obvio que ese recuerdo no es más que recuerdo, mientras que la realidad de la condición de agraciado, recordada aquí, viene de Dios. Por ese motivo, el recuerdo agradecido de Dios *precede* de verdad, no sólo externamente, a ese recuerdo.

«*Liberados del pecado, os habéis hecho esclavos de la justicia*». Esto es el ser agraciados del que Pablo habla a los cristianos de Roma. El desgarro, el desasosiego, la imposibilidad de llegar a una componenda *es un hecho* para ellos; *se ha producido* desde su existencia (en Dios) el ataque a su existencia, su relación de esclavos al pecado *está abolida* y se *han convertido* en esclavos de la justicia. La fuerza de la resurrección, el conocimiento del Dios que resucita a los muertos los ha *convertido, a ellos*. Esa conversión fue el paso más propio, más personal de ellos, no un evento mecánico sucedido en ellos. Con la fuerza de la resurrección han dado ellos, ellos mismos, ese paso. Y ese acontecimiento es nítido, irrevocable, irreversible.

La justicia no es una posibilidad del hombre agraciado, sino lo que él necesita para existir de verdad. No es un concepto mudable, sino el inmutable sentido de su vida. No es un estado de ánimo con altibajos de calor y frío, sino el destino bajo el que él se encuentra. No es una propiedad del hombre, sino un apropiarse. En la complacencia de Dios, y nada más que en ella, se fundamenta la libertad del hombre. Pero esta libertad es la libertad de la voluntad divina en el hombre y no otra libertad. ¡Libres en Dios, ser prisioneros en él! Éste es el imperativo categórico de la gracia, del existencial pertenecer a Dios en cuyo conocimiento nace la dualidad del hombre viejo y del hombre nuevo para ser abolida de inmediato en la unidad del hombre nuevo. *Vosotros estáis* bajo este imperativo.

«*Hablo en términos corrientes de los hombres a causa de la debilidad de vuestra carne*». Yo digo: vosotros *estáis,* vosotros

sois: aquí libres, allí esclavos. Esto está expresado en «términos humanos corrientes». Sabemos que tales aseveraciones directas, de firmeza dialéctica, sobre la invisible situación existencial del hombre que está en tela de juicio aseveran algo que propiamente no se puede aseverar. Sabemos que al osar tales aseveraciones nos adentramos en la ambigüedad del modo de hablar religioso, romántico, donde «pecado» y «gracia» o «fe» e «increencia» aparecen como realidades que el hombre «tiene» o «no tiene» y donde el hombre «es» o «no es» esto o aquello. Sabemos que el cambio de dirección de la muerte a la vida en virtud de la resurrección, el estar libre del pecado y ser esclavo de la justicia no se puede aseverar de hombre concreto alguno, llámese como se llame. Sabemos que los nombres de cuyos titulares habría que aseverar *esto* están escritos sólo en el libro de la vida. Y sabemos que en la cuestión de la gracia no existe ningún visible ser y no-ser, tener y no-tener de tal o cual hombre (por ejemplo, de los niños, de los socialistas, del pueblo ruso o del pueblo alemán –¡Dostoievski! ¡Kutter!).

A pesar de todo, nos atrevemos a hacer tales aseveraciones. Nos permitimos esa apariencia de un psicologismo romántico porque para la inmediatez *divina* del perdón no hay más palabra que la *metáfora* de tal inmediatez *humana,* porque el estilo indirecto sin utilizar los términos «ser» y «tener» de la «debilidad de la carne» debería sonar necesariamente a oscurecimiento y debilitamiento del perdón al oído humano aún por abrir, porque se trata de destruir hasta el último muro de la actitud de espectador que pudiera impedir comprender el revolucionamiento del hombre desde Dios, hasta la última apariencia de que el hombre podría comprender «objetivamente» a Dios, y, finalmente, porque la demostración de que «vosotros» no podéis conocer ni querer el pecado tiene su último punto de apoyo en la idea de que Dios os ha perdonado *a vosotros,* a vosotros *mismos,* precisamente a vosotros.

Creemos, pues, saber lo que hacemos cuando nos atrevemos a utilizar tal estilo directo (que caracteriza de modo tan inevitable como peligroso todo *sermón),* y además nos atrevemos a hablar de modo fluido sabiéndonos entrecortados. Pero no debe faltar precisamente aquí el recuerdo de que lo que decimos con ello lo hablamos «en términos humanos corrientes», en metáfora, el recuerdo de que lo dicho en la fe debe ser entendido en la fe, el recuerdo de que la gracia debe ser pro-

clamada y recibida como gracia, es decir, como la invisible fundamentación del hombre en Dios.

Y este dedo levantado debe ser tenido aún más en cuenta en lo siguiente: «*Lo mismo que pusisteis a disposición vuestros miembros como instrumentos de la impureza y del desorden para causar el desorden, así poned a disposición ahora vuestros miembros como instrumentos de la justicia para ocasionar santificación*». Vosotros estáis bajo el imperativo de la gracia. ¡Bajo el *imperativo* de la *gracia*! Gracia es la eliminación del pecado que habita en vuestro cuerpo mortal. A disposición de ella están los miembros del hombre, no a disposición del pecado. Ella es la disposición natural del hombre mortal, no el pecado. En *ella* toma Dios partido por el hombre, no en el pecado.

Gracia significa que Dios cuenta como suya, y reclama, la existencia del hombre en su totalidad. Gracia es el poder de Dios sobre el hombre uno e indivisible. Gracia es la verdad del individuo en toda la extensión de su ser-ahí y ser-así precisamente porque ella es su crisis radical. La gracia *no puede* tranquilizarse, ni estar quieta, *no puede* callar ni renunciar, ni siquiera ante la férrea barrera que separa lo invisible de lo visible, lo infinito de lo finito. *No puede* dejar la vida visible al pecado para darse por satisfecha con la vida de la justicia, «distinta», «del más allá», invisible. Eso es lo que precisamente no puede hacer. Porque eso significaría el dualismo gracia *y* pecado, en cuya supresión la gracia tiene que demostrarse como gracia. La gracia ataca precisamente a la vida visible, exige que se entregue a la justicia. Precisamente los «miembros» del hombre tienen que estar a disposición de la justicia. Porque que «*esto* mortal se reviste de la inmortalidad», constituye el contenido, la aseveración del *futurum resurrectionis* del hombre agraciado.

La gracia a la que se contrapusiera como realidad la condición natural pecadora de nuestro contenido vital concreto *no* sería gracia. Ninguna referencia tranquilizadora a un más allá mejor puede detener la reclamación, el ataque, la crisis a la que nuestra vida del más acá, la vida de los «miembros», nuestra vida en el mundo del tiempo, de las cosas y de los hombres está expuesta... si Dios nos es propicio. Porque si Dios nos es propicio, entonces nuestro más acá como tal es puesto en tela de juicio por aquel más allá mejor, por su patente ausencia así como por su manifiesto aproximarse, llamar a la puerta e irrumpir. De igual modo, ninguna desacreditación fatalista del

más acá malo puede tranquilizarnos frente a aquella crisis... si Dios nos es propicio. La expresión «si Dios nos es propicio» significa que nosotros no podemos no encontrarnos ni entregarnos a esto malo del más acá, sino que estamos en contradicción radical con ello, significa que su absoluta pertenencia al más acá, su pura negatividad, se convierte para nosotros en la menesterosidad consciente, pero también en la promesa, en el conocimiento de nuestra privación, y también de nuestra esperanza.

Que Dios nos es propicio significa que el «más allá» *se refiere* a nuestro más acá y nuestro más acá *está referido* al más allá, y que, con ello, se prohíbe reconocer que lo uno intercepta a lo otro. La gracia, la verdad invisible, *no puede* hacer otra cosa que interrogar, con la posibilidad de lo imposible, acerca del ser y suceder, querer y consumar marcados por el pecado hasta el fin de los días.

La gracia quiere dejarse ver con los ojos, dejarse oír con los oídos, dejarse coger con las manos, quiere *revelarse* y *ser vista. Revelación* y *visión* de la invisible gracia de Dios (históricamente al margen de lo ahistórico y ahistóricamente al margen de lo histórico) es la resurrección de Cristo de entre los muertos (6,9). Y yo soy como hombre nuevo no sólo *aquel que no soy,* sino que *soy* también el que no soy (5,1.9-11). Gracia significa: ¡Hágase *tu* voluntad en la *tierra* como en el cielo!

Por eso, la gracia como relación existencial del hombre con Dios no *puede* sino irrumpir desde el *indicativo* que expresa la verdad divina acerca de este hombre en el *imperativo* que exige la realidad divina de este hombre: ¡Quered ahora lo que Dios quiere si bien no lo habéis querido hasta ahora! ¡Servid ahora a la justicia con la misma evidencia, con la misma disponibilidad, con los mismos «miembros» con los que habéis servido hasta ahora a la «impureza y al desorden»! ¡Procurad ahora «santificación» con los mismos medios e instrumentos con los que habéis causado hasta ahora «desorden»! ¡Ensalzad ahora a Dios en vuestros cuerpos en las mismas condiciones de vida, funciones y circunstancias en las que lo habéis deshonrado hasta ahora! ¡A vosotros, a vosotros mismos, precisamente a vosotros se os exige *otro* ser, tener y obrar! ¡*Como si* «santificación» fuera una posibilidad humana! *Como si* el pecado no habitara en el cuerpo mortal con el que vosotros formáis una unidad indisoluble e indelimitable. *Como si* el tiempo no fuera tiempo, como si el hombre no fuera hombre,

como si la realidad no fuera realidad. *Como si* vosotros ya no tuvierais el pie izquierdo en la tumba. *Como si* lo corporal estuviera succionado ya por la vida y la muerte superada en la victoria. *Como si* vosotros fuerais los hombres a los que se puede dirigir *esta* exigencia, la absoluta.

La posibilidad de que esta exigencia sea satisfecha, de que en la tierra se pueda hacer la voluntad de Dios en los hombres y por los hombres, la posibilidad, pues, de que una santificada vida humana como tal se torne histórica y visible, de que lo infinito *contenga* lo finito, no sólo no puede ser negada, sino que, desde el punto de vista de la gracia, debe ser afirmada como la posibilidad finalmente única y cuyo cumplimiento hay que esperar con impetuosa impaciencia, ansia y diligencia.

Si pudiéramos aguantar *sin la gracia,* si poseyéramos la moderación para darnos por satisfechos con menos y para vivir en un equilibrio entre estas posibilidades y otras, si pudiéramos quitarnos de encima la intranquilidad del alma cristiana (¡*gótica*!) por naturaleza, si en nosotros no tendiera todo hacia la posibilidad de una vida santificada, dispuesta, abierta para la justicia de Dios (diríase que una vida paralela a la gracia) y todo ello *haciendo visible* este paralelismo en nuestros «miembros», en nuestro cuerpo mortal, entonces la gracia no sería gracia. Porque como el *futurum resurrectionis* del hombre agraciado afecta con su predicado «vida» al hombre entero, a su «parte» celeste y terrestre, al hombre nuevo («el alma») y al cuerpo «abolido» del hombre viejo crucificado, como este predicado no encierra la idea de futuro en el sentido habitual (¡como si acaso hubiera que «aguardar» a esta predicación en un sentido temporal!), sino que comprende y envuelve pasado, presente y futuro del hombre, así, sin tener que observar un plazo de «espera», afecta también a la *totalidad* del hombre con su otro predicado: «El pecado no dominará sobre vosotros» (6,14).

Pero entiéndase bien: *Esta* posibilidad es la posibilidad de lo imposible. *Este* acontecimiento es el acontecer de lo no histórico. *Esta* revelación es la revelación del misterio eterno, y *esta* visión es la visión de lo invisible. *Este* ser, tener y hacer del hombre es, como tal, el portento, la nueva creación; es, como tal, de otro (realmente *de otro)* orden que todo su restante ser, esencia y acción; hasta tal punto es de otro orden que en modo alguno se puede hablar de que ello pudiera darse, por ejemplo, como algo especial, segundo, *junto* a aquello «res-

tante». Es como tal el ser *revestidos* con nuestra habitación celestial (2 Cor 5,2). Acaece como tal en la tierra *nueva* y bajo el cielo *nuevo*.

Que lo entienda quien puede entender que esta aparente restricción no significa en realidad una limitación sino la más fuerte corroboración imaginable de ese imperativo, que ese ¡Pero! es un ¡Por eso! Sería *demasiado* grandioso que el lenguaje humano tuviera en este campo términos inequívocos, no «términos corrientes de los hombres». Porque es indudable que este imperativo (como ya su correspondiente indicativo, 6,18) utiliza términos corrientes de los hombres y, por ello, necesita de aquella restricción que no debe ser limitación. Él exige a los *hombres* lo que *no se puede* exigir a los hombres. Exige aquí y ahora lo que presupone la abolición, la recalificación más radical de este aquí y ahora. Exige un suceso directamente cognoscible, inequívoco (¡en los «miembros»!), que, cuando sucedió en Cristo, cuando acaeció en el día de Pascua, *tampoco* resultó directamente cognoscible, sino que dejó abierta a los otros la elección entre fe y escándalo. Esto significa decir «en términos corrientes de los hombres», exigir a los hombres en la metáfora del estilo directo lo que sólo es posible comprender como ser, tener y obrar de Dios.

Si no se piensa esto, si se pasa por alto que el «como si», a la vez motor y freno, de este imperativo recuerda que la fuerza de obedecerle es la fuerza de Dios, entonces estamos en medio de las prolepsis del moralismo religioso, en medio de las más salvajes ilusiones del Romanticismo, en medio de los más dulces trueques y confusiones de la justicia divina con todo tipo de justicias humanas, de la redención con todo tipo de pretendidas redenciones, de la vida eterna con *la* vida que nosotros, a lo sumo, podemos vivir.

El que se pudiera no pensar esto (no pensar «que tenemos que morir» –¿cuándo, dónde y quién ha pensado *esto* hasta en sus últimas consecuencias?–), eso es la ambigüedad que asola a todo *hablar sobre* la gracia de Dios mientras que es precisamente un *hablar sobre* la gracia. Si tenemos que *hablar sobre* la gracia, si nos avenimos a hacerlo por una razón más o menos creíble, entonces (¡Sabiendo lo que hacemos!) tenemos que hablar «en términos corrientes de los hombres», tenemos que permitir a la gracia que diga su *última,* irruptora y abarcadora palabra, la palabra acerca de la santificación de nuestro cuerpo mortal convirtiéndose en el instrumento de la justicia; con

el peligro de que eso sea en *nuestros* labios una banalidad o pura fantasía. Porque precisamente esa palabra imposible en nuestros labios es, como tal, la imposibilitación del pecado, la justicia de Dios como *juicio,* el perdón de Dios como *poder,* la palabra de Dios como *creación.*

V. 20-23. Pero cuando erais esclavos del pecado estabais libres respecto de la gracia. ¿Y qué cosecha obtuvisteis entonces? Cosas de las que ahora sentís repugnancia, porque su meta es la muerte. Pero ahora, liberados del pecado y esclavizados a Dios, tenéis vuestra cosecha en aquello que conduce a **la santificación, mas como meta la vida eterna. Porque el salario del pecado es la muerte, pero el don de Dios es la vida eterna en Cristo Jesús, Señor nuestro.**

La gracia es crisis *de la muerte a la vida. Por eso,* la gracia es, en comparación con el pecado, la exigencia absoluta y la absoluta fuerza de la obediencia. *Por eso,* no es posible que exista tensión alguna, polaridad alguna entre gracia y pecado, ninguna componenda, ningún equilibrio, ninguna solución intermedia. *Por eso,* «nosotros», como agraciados, no podemos contemplar, ponderar ni tomar en cuenta la gracia como una posibilidad o necesidad y al pecado como otra. *Por eso,* el mensaje de salvación de Cristo es el desasosiego, la sacudida, el ataque por antonomasia que pone todo en tela de juicio. *Por eso,* nada es tan descabellado como el intento de hacer de él una religión, es decir, una posibilidad o necesidad entre otras. Este intento, emprendido con mayor conciencia que en tiempos precedentes por la teología protestante desde Schleiermacher, es traicionar a Cristo. El agraciado como tal es partido incondicional. Él está inmerso en la lucha a muerte en la que no hay paz, tregua ni acuerdo.

En el crepúsculo de una cierta indiferencia y neutralidad parece andar el hombre su camino, actuando y sufriendo, viviendo y vivido, sembrando y cosechando. ¿Qué es de esa *cosecha?* ¿Cuáles son sus frutos? ¿Qué significan las vivencias, propiedades y costumbres, las palabras, acciones y obras en las que él, convertido en objeto, se encuentra de nuevo a sí mismo? ¿Qué significan los movimientos, circunstancias y órdenes de su histórica, y adónde conduce el «progreso», el «desarrollo» de ellas? ¿Cuál es la «meta», el *telos,* el objetivo de los propósitos en la interminable plétora de lo que él ansía y alcanza en mayor o menor grado? ¿Lo sabe él? ¿Puede él saberlo?

Enredados, constituyendo casi una identidad entre ambos, han crecido el trigo y la cizaña en su cosecha, aquello que causa «desorden» y lo que ocasiona «santificación» (6,19). ¿Quién podría juzgar o qué norma objetiva debe decidir si esto o aquello que el hombre realiza con los «miembros» de su cuerpo mortal, este o aquel producto del espíritu finito, creado, esta o aquella actitud respecto de las diversas posibilidades dadas en la vida, esta o aquella estructura psíquica o esta o aquella ola histórica pertenece al desorden o a la santificación? ¿Acaso todo cuanto el hombre piensa, dice, hace o engendra, acaso la cosecha completa no puede pertenecer a un apartado *o* al otro? ¿Existe un «desorden» visible que no tenga posibilidad alguna de ser interpretado como «santificación» y una «santificación» visible que en modo alguno pueda ser interpretada como «desorden»?

Como es obvio, no disponemos del código con el que sería posible descifrar la escritura secreta de la vida humana. Es claro que no tenemos un saber *de la* cosecha que Dios, el Señor, con motivo *de nuestra* cosecha vital, haya entrojado en *sus* graneros eternos. Y si no sabemos lo que cosechamos, ¿cómo habríamos de saber lo que sembramos? Si no percibimos qué significan nuestros productos, ¿cómo queremos ver lo que significa nuestra existencia? Si no conocemos nuestra meta, ¿cómo habríamos de conocer nuestro principio? ¿Es más que casualidad y capricho que el hombre conozca su destino en el Sí o en el No, que camine en la vida como criminal o como santo, que quiera encontrar y encuentre su final en el cielo o en el infierno, y que los «buenos sean siempre mejores, y los malos siempre peores» (Harnack)? ¿Qué significa malo?

Aquí, en este crepúsculo, está, obviamente, el reino auténtico de aquellas tensiones, polaridades, alogenidades y dualidades, aquí está el lugar donde Sí y No se contraponen como igual de necesarios, igual de valiosos, igual de divinos (¡donde no pueden existir ilusiones demasiado grandes sobre la necesidad, valor y divinidad del Sí *y* del No!). Aquí, el encontrar un empate, un equilibrio, un acuerdo, un libre oscilar de la sabiduría será colofón supremo.

Pero la justicia de Dios en Jesucristo es poseer el conocimiento que hunde en ese crepúsculo y ahí mismo prende fuego a la existencia del hombre. La revelación y visión (del Dios desconocido) en la que el hombre se conoce como conocido, como engendrado por aquel que *él,* el hombre, *no* es, y desde

el que no conduce hasta él continuidad alguna, conexión alguna, camino ni puente alguno, al que él puede comprender *sólo* como su Creador, *sólo* como su origen puro y que, revelándose y dejándose ver como nuestro Padre, hace posible lo imposible. Esta revelación y visión es la gracia.

Agraciado, el hombre sabe quién es él: él era el «*esclavo del pecado*», el culpable y la víctima de la separación del Dios vivo, «*libre respecto de la justicia*», no molestado por la palabra del perdón y del juicio. «*Libre del pecado*», «*siervo de Dios*», eso es él. Agraciado, el hombre es reconducido de modo existencial, movido, empujado de aquí a allá: un abismo separa ese «era» de este «es». «*Muerte*» hay sobre ese «era», «*vida*» sobre este «es»: porque nada menos que el paso de la muerte a la vida, nada menos que vida que viene de la muerte es el contenido de la revelación y visión de Dios. Agraciados, sabemos lo que sembramos, vemos lo que significa nuestra existencia, conocemos nuestro principio. Y luego, también nuestra cosecha, el significado de nuestros productos, la meta, el *telos,* de nuestra aventura vital.

El rayo que prende fuego a nuestra existencia no omitirá iluminar nuestro ser, saber, pensar, hablar, querer y realizar, nuestro ser-ahí y ser-así psíquico e histórico, nuestras metas intentadas y alcanzadas, para, a continuación, dejarlas quizás intactas, quizás fundirlas y purificarlas, tal vez carbonizarlas, tal vez transformarlas en otras sustancias, tal vez consumirlas y aniquilarlas (¡Pero no del todo! *Non omnis moriar!),* en todo caso, someterlas a un examen radical en cuanto a su relación con aquel «era» y «es» de nuestra existencia, en cuanto a su ubicación más acá o más allá del abismo abierto mediante la revelación y visión de Dios, en cuanto a su contenido de vida (¡o!) de muerte. Porque ahí se discierne nuestra «cosecha», ahí se separa la hierba mala del trigo, ahí se revela la meta en las metas, esto es la interpretación del lenguaje rúnico de los contenidos de la vida de los hombres: que todo, según sea el modo de ser que le haya conferido lo que nosotros «éramos» y «somos», nuestro liquidado servir con la existencia al pecado o nuestro restaurado servir con la existencia a Dios está *o* bajo el *telos* de la muerte *o* bajo el *telos* de la vida, pero nunca bajo ambos a la vez, como tampoco vida y muerte existen jamás a la par.

Además, debemos recordar que extraemos el concepto *muerte* de lo que nosotros llamamos *vida* y, a la inversa, hay

que derivar el concepto *vida* de lo que nosotros llamamos «muerte». Partiendo de ese *telos* –¡vida o muerte!– cuyo significado originario es el contenido de la revelación y visión de Dios, se define con claridad lo que es «desorden» y lo que es «santificación». En efecto, existe un «desorden» absolutamente nítido, existe lo malo, que el hombre *no* debe pensar, *no* debe querer, *no* debe hacer. Hay «*cosas de las que ahora sentís repugnancia*», posibilidades que, a la luz de aquel instante que ilumina toda la situación temporal, son calificadas como absolutamente excluidas y prohibidas. ¿Por qué prohibidas? Porque «*su meta es la muerte*», porque ellas provienen *sólo* de la «vitalidad de la mortalidad», porque ellas, al difundir *sólo* muerte, *no* pueden sino estar condenadas a la muerte, porque ellas no pueden salir airosas del fuego consumidor de la vida conocida en el concepto de *muerte*.

El criterio es claro para aquel que lo posee: «El salario del *pecado* es la *muerte*». De igual modo existe también una «santificación» totalmente clara, hay una «*cosecha para la santificación*», hay posibilidades de un ser, tener y obrar humano que están calificadas en el conocimiento de Dios como absolutamente necesarias e indispensables. Hay un bien que el hombre debe pensar, querer y obrar. Y lo hay porque el ser-ahí y ser-así del hombre determinado de ese modo, porque *esas* metas, obras, circunstancias y movimientos tienen su punto inicial y su punto final en la vida y no pueden ocultar del todo este su punto inicial y su punto final en el «centro», en el mundo del tiempo, de las cosas y del hombre dominado por la muerte, porque ellas pueden salir airosas del fuego consumidor de la muerte concebida como *vida* –quizás transformadas, quizás carbonizadas, quizás purificadas, quizás intactas–, pero, en todo caso, pueden resistir. Claro es también este criterio cuando se da: «*El don de Dios es vida eterna en Cristo Jesús, Señor nuestro*».

Como muerte y vida no pueden darse a la vez, yuxtapuestas, ni como eslabones de una secuencia, así tampoco pecado y gracia. *No hay* puente alguno que una las dos riberas del abismo abierto aquí. La claridad creada aquí *no* tolera confusión *alguna*. A través de las hendiduras que separan «bien» y «mal», «valor» e «insignificancia», «sagrado» y «profano», que, en el mundo crepuscular del hombre privado de la gracia, son incapaces de crear claridad alguna y discernimiento alguno, discurre este abismo como orientación de un orden

nuevo, como *el* criterio nítido. Su existencia convertirá de continuo el intento de una *ética,* de una tabla de metas vitales (muertas o vivas) pecaminosas y rectas, prohibidas y mandadas, en la tarea necesaria para imposibilitar de continuo, con idéntica inflexibilidad, una ética que sea más que *intento.* Porque el conocimiento de Dios en el que se lleva a cabo aquella orientación en la que se engendra el criterio claro de lo pecaminoso y de lo justo crea de continuo *conocimiento* humano aboliendo el conocimiento *humano.* El que nosotros comprendamos y asumamos como nuestra tarea propia la posibilidad de lo imposible, eso es la fuerza de la *obediencia* en la que nosotros *estamos* porque ella es la fuerza de la *resurrección.*

CAPÍTULO 7

LA LIBERTAD

LA FRONTERA DE LA RELIGIÓN (7,1-6)

Gracia es obediencia. El concepto de la resurrección dice lo que significa esa afirmación. Significa un ser, tener y obrar del hombre que es a todo posible ser, tener y obrar anterior como la vida a la muerte. Nuestra existencia entra en la luz de una disyuntiva cortante y decidida ya. Entra en el ámbito de su posibilidad última; más exactamente, en el ámbito de su posibilidad imposible. Gracia es la relación *de Dios* con el hombre, de Dios que ha vencido ya al presentarse como luchador, de Dios que no nos deja abierta una vía media ni permite que nos burlemos de él, de Dios que es un fuego que consume y que no nos debe una respuesta, de Dios que dice Sí y No, cuando nosotros podemos, a lo sumo, balbucir nuestro «como si», nuestro Sí *y* No. Esta relación significa que un hombre justificado y redimido, un hombre bueno y viviente, el hombre nuevo del mundo nuevo, en Jesucristo, se ha presentado a la puerta de mi existencia pidiendo permiso para entrar –¡donde todos aquellos atributos dicen lo que yo nunca fui, soy ni seré jamás!–, esgrimiendo la justificada pretensión de no ser una magnitud histórica, un fantasma metafísico, un otro, segundo, junto a mí, sino yo mismo, mi yo existencial invisible, yo que estoy en Dios, por lo que no puedo «esperar» en mí ni un instante.

Estar expuesto a toda la inevitable gravedad, a toda la urgencia, a toda la vehemencia de esta promesa, de esta exigencia, de esta pretensión, eso es lo que significa ser agraciado, eso es lo que significa haber oído el mensaje de Cristo, eso es lo que significa ser un «cristiano». Ya hemos comentado «de modo histórico», mediante el ejemplo de Abrahán (capítulo 4), que este indulto es fruto de la invisible e inaudita *libertad* de Dios, que es posible contemplarlo, concebirlo, encontrarlo y buscarlo sólo como milagro, como principio, como creación.

Tenemos que constatarlo ahora a fondo debatiendo, tras lo dicho de forma exhaustiva hasta ahora (2,1-13.14-29; 3,1-20.27-30.31; 4,9-12.13-17; 5,13.20; 6,14.15), con la *posibilidad humana religiosa,* realmente *última.* Debemos mostrar a continuación que esta última es una posibilidad *humana* y, como tal, una posibilidad *limitada* a la que se *contrapone* la libertad de Dios para agraciar al hombre.

V. 1. ¿O es que ignoráis, hermanos –hablo a los que saben de leyes–, que la ley domina sobre el hombre todo el tiempo que él vive?

«*Hermanos –hablo a los que saben de leyes–*». Los cristianos de Roma conocen la posibilidad religiosa. También Pablo la conoce. ¿Acaso hay alguien que no la conozca? Toda persona la utiliza en alguna medida, en algún grado. Lo religioso envuelve todo suceso humano como un velo de humo más o menos sutil. Sin duda, el Dios desconocido es el Dios de los judíos *y* de los gentiles. Sin duda, el recuerdo inevitable que el hombre tiene de la pérdida de su inmediatez con Dios se convierte en un acontecimiento psíquico e histórico. Sin duda, la unidad invisible, no dada, del hombre con Dios, deja su huella negativa siempre y por doquier en las realidades del temor reverencial, del amor, del entusiasmo del hombre frente a lo que está por encima de él. Sin duda, *tampoco* la gracia está exenta de *vivencia* de la gracia, exenta de religión, moral, adscripción confesional y dogmática que cristalizan en torno a esa vivencia. Nosotros «oímos», «creemos», obedecemos, confesamos, rezamos, hablamos y escribimos ora en tono positivo ora con trazo negativo (¡pero siempre apasionado!), nos llamamos y somos esto o aquello, tenemos una postura más o menos determinada en la feria de las religiones, de las ideologías y de los códigos de moralidad. A los capaces de ver podemos darles a entender, mediante un continuo cambio de posición, que no se trata de esto o de aquello, que *este* posicionamiento *no* es una toma de postura, pero no podemos evitar que nuestro pie toque tierra en todo instante; nosotros, en cuanto hombres que vivimos en el mundo, no podemos querer evadirnos de la posibilidad religiosa.

Pretender situarnos «en el vacío» equivaldría a intentar una empresa descabellada y condenada al fracaso. Porque podemos pasar de una habitación a otra, pero no saltar de la casa al vacío. Podemos intuir, sin embargo, que también esta última posibilidad ineludible, incluso en sus variantes más

osadas, más extremas, «más imposibles», es una posibilidad *humana,* que ella, como tal, es una posibilidad *limitada* y, como posibilidad limitada, connota no sólo una peligrosidad especial, sino también una promesa singular, ya que, como tal, alude a un Delimitador de un orden nuevo, superior. Podemos llegar a hacernos una idea clara de que la libertad en la que somos agraciados tiene lugar más allá de la humanidad que culmina en la religión; por consiguiente, acaece no como una posibilidad ulterior, sino como *la* imposibilidad posible sólo en Dios, por lo que está a salvo de todo contacto y perjuicio que pudiera derivar de la ambivalencia de aquella última posibilidad humana. «El salario del pecado es la muerte, pero el don de Dios es *vida eterna* en Cristo Jesús, Señor nuestro» (6,23).

¿No lo entendéis? «*¿O es que ignoráis que la ley domina sobre el hombre todo el tiempo que él vive?*». Que «la ley domina sobre el hombre» significa que el hombre está entregado *por completo* a la *totalidad* de la problemática que anida en la posibilidad religiosa. Él en cuanto hombre religioso *tiene que* irisar como una gota de aceite sobre el agua. En todo instante *tiene él que* subir a lo más alto y caer a lo más bajo, tiene que ser Moisés *y* Aarón, Pablo *y* Saulo, hincha de Dios *y* oscurantista, profeta *y* fariseo, sacerdote *y* frailuco, alusión suprema a la positividad de Dios *y* el despliegue más poderoso de la negatividad del hombre frente a la realidad de lo divino. Ambas cosas es él en todo instante: lo primero siendo también lo segundo.

Precisamente dentro de la posibilidad religiosa se pierde de vista la «obediencia», la «resurrección», a «Dios», porque lo que podría tenerse en cuenta aquí como contenido de esos términos es siempre, y sólo, un algo contrapuesto a otro algo, un polo frente al polo opuesto, una magnitud junto a otra magnitud, un Sí relacionado con un No, pero no el primer término de la disyuntiva al que el segundo ha abolido ya, no *el* Sí que se encuentra más allá de Sí y No, no el poder de retornar de la muerte a la vida. La posibilidad religiosa es, entre todas las posibilidades existentes dentro de lo humano, la que más caracteriza al dualismo entre más allá y más acá, entre requisito y acto, entre estructuración y ser, entre verdad y realidad, dualismo que reina de modo inevitable en ese «ámbito».

Precisamente aquí «abunda» el pecado (5,20). Porque el Dios que es todavía algo en contraposición a otro, polo frente

al polo opuesto, Sí frente a No, el Dios que no es absolutamente libre, único, superior, victorioso, es no-dios, es el dios de este mundo. «Estar bajo la ley significa estar bajo el pecado» (Kühl). Y el hombre *está* bajo la ley «todo el tiempo que él vive», mientras, y en cuanto que, su ser-ahí y ser-así como *este* hombre en *este* mundo, delimitado por *este* nacimiento y por *esta* muerte, es su «vida». Con esta vida se solapa la dominación de la ley. La frontera de la religión y la de la inevitable problemática a la que aquélla arroja al hombre coinciden por completo con la frontera de las posibilidades del hombre. Mientras no tengo otra opción que la de moverme dentro de los límites de las posibilidades humanas, no tengo más remedio que aparecer como un hombre religioso y serlo de algún modo: en el *mejor* de los casos Francisco, en *todo* caso también «gran inquisidor», en cuanto a la *intención* quizás Blumhardt, en cuanto al *efecto* también «incendio».

¿Y cómo habría de defenderme (¡*a mí*!) de la muy justificada sospecha de que yo podría ser *más* lo segundo que lo primero? ¿«Ignoráis» que justo en el estar fuera de los límites de la posibilidad religiosa con su Sí *y* No radica la garantía en favor de la superioridad *del Sí que no vale para mí,* que no vale para el hombre «todo el tiempo que él vive», sino para el hombre nuevo, que ha venido de la *muerte* a la vida?

V. 2-4. Así, la mujer casada está ligada por la ley a su marido mientras éste vive. Pero cuando el marido muere, ella sale del ámbito de la ley que la liga al lado **del marido. Por eso, mientras viva el marido, comete ella adulterio si se une a otro varón. Pero si muere el marido, ella queda libre de la ley, de forma que no es adúltera si se casa con otro. Así también vosotros, hermanos míos, estáis arrancados de** la vida dominada por **la ley, con el cuerpo** asesinado **de Cristo, para pertenecer a otro: al Resucitado de entre los muertos, para que fructificáramos para Dios.**

Un símil iluminará el sentido diacrítico contenido en la expresión «todo el tiempo que él vive» (7,1). Ella significa: *Sí,* mientras él vive, *pero sólo* mientras él vive. En el concepto de la muerte que caracteriza y delimita esta vida reside la decisión sobre el ser o no-ser de lo que «está» en aquella vida. Como *todavía no difunto,* el marido cualifica a su mujer como esposa comprometida con él, ligada a él, y, en el caso de que ella se ligara a otro varón, la cualifica como infiel, como adúltera. Pero, como *difunto,* el marido ha liberado a su esposa: por la

muerte de él, ella deja de ser su esposa; y, en el caso de que se case con otro, *no* es infiel, *no* comete adulterio. Por consiguiente, también en el orden jurídico-moral de la relación matrimonial el hombre está ligado a una determinada posibilidad, ligado por la vida del que le liga, de su pareja, de su cónyuge.

La muerte, en concreto la muerte de su cónyuge, le libera de la atadura a una determinada posibilidad. Mientras la muerte no se produzca, él no tiene dentro del orden existente más opción que esa posibilidad con todo lo que ella entraña. *Mediante* aquella muerte recibe él dentro del mismo orden existente la libertad para optar por otra posibilidad. En el concepto de *muerte* se encierra también aquí el concepto de un cambio radical, de un cambio de todos los predicados. Hasta aquí la comparación. Escuchad la interpretación:

«*Así también vosotros, con la muerte, estáis arrancados de la ley con el cuerpo de Cristo*». ¡A vosotros, los agraciados, os limita y libera el concepto de la muerte! Vosotros sois el hombre que «mientras vive», pero sólo «mientras vive», es determinado por la ley. Vosotros estáis limitados, ligados, acotados por la problemática de la religión, inexorablemente obligados a moveros dentro de ella (¡como la esposa está obligada a ser fiel al marido *hasta que éste* no muera!) mientras estéis dentro del orden necesario de la relación entre Dios y el hombre que sois vosotros, y tengáis la posibilidad que os compete como hombres (entre esas posibilidades, la última: la religiosa), mientras vosotros, como hombres que están bajo el pecado, tenéis que estar también bajo la ley.

Pero (como *la muerte* del marido libera a la mujer de la atadura que la ligaba a él) vosotros quedáis libres de la limitación, pasáis a ser libres, abiertos a la eterna y existencial unidad, esencia, claridad y plenitud de la posibilidad de Dios más allá de la problemática religiosa en la medida en que *no sois* los que sois dentro del mismo orden necesario de la relación de Dios y hombre, en la medida en que, estando bajo la gracia, tampoco tenéis que estar bajo la ley. ¿Sois vosotros ambas cosas: limitados *e* ilimitados, ligados *y* liberados, acotados *y* abiertos? ¿Estáis cambiados, girados y convertidos en el concepto de la muerte?

Sois agraciados en Cristo. Porque comprendiendo a Cristo, *estáis* comprendidos en su muerte, «arrancados de la muerte» con su cuerpo humano. En el Gólgota se sacrifica y entrega a

Dios, junto con todas las posibilidades humanas, también la religiosa. El «sometido a la ley» (Gál 4,4), el Cristo que recibe el bautismo penitencial de Juan con todos los devotos de Israel, el Profeta, el Sabio, el Maestro, el Amigo de los hombres, el Rey Mesías, *muere* para que *viva* el Hijo de Dios. Gólgota es el final de la ley, la frontera de la religión. En el asesinado Cristo de la ley, la posibilidad humana última, suprema, la posibilidad de ser un hombre creyente, devoto, entusiasta, orante, se consumó mediante su total liquidación, mediante el hecho de que también este hombre, prescindiendo de cuanto él es, tiene y hace, da gloria a Dios, sólo a Dios.

Pero con este humano «cuerpo de Cristo» también nosotros estamos muertos a la ley. La muerte nos ha arrancado de *la* vida que está dominada por la ley. Vista desde la cruz, la religión como realidad psíquica e histórica, como conducta del hombre determinada de un modo u otro, está «quitada de en medio» (Col 2,14). El hombre está ante Dios no como hombre «religioso» ni con alguna otra propiedad *humana,* sino con la propiedad *divina* con la que Cristo estuvo ante Dios en *la* hora en que su «conciencia religiosa» fue su conciencia de *estar abandonado por Dios*. De ahí, del no-ser del hombre (¡precisamente del hombre *religioso*!) que se hace visible en el asesinado cuerpo de Cristo proviene la reconciliación, el perdón, la justificación, la redención.

De la *muerte* del cuerpo. Y *esta* muerte dice lo que significa muerte. Por tanto, con el humanamente «viviente» cuerpo de Cristo, con el «Cristo según la carne» estamos, mientras vivimos (7,1), mientras somos lo que somos, bajo la dominación de la ley, estamos inmersos en la problemática de la religión, en el peligroso y prometedor juego de su Sí *y* No, en toda la anfibología de la vivencia e historia piadosas, y no podemos encontrar algo distinto, como la esposa no puede unirse a otro hombre mientras viva su marido. Pero con el «asesinado» cuerpo de Cristo, «nosotros» –en cuanto que, vistos desde esa occisión, ya no vivimos, sino que *somos* lo que *no somos*– hemos sido arrancados de la ley, de la posibilidad y necesidad religiosa con todas las restantes posibilidades y necesidades humanas, y estamos destrabados, liberados y abiertos para aquello otro que no es ambigüedad, igual que la enviudada cuenta con todas las bendiciones del derecho para convertirse en esposa de otro hombre.

«*Para pertenecer a otro: al Resucitado de entre los muertos a fin de que fructificáramos para Dios*». Esto es el polo opuesto al

cuerpo «vivo» de Cristo que constituye el culmen de posibilidades humanas: el Resucitado de entre los muertos. Y estamos destrabados, liberados y abiertos más allá de la obra humana religiosa consumada, por haber sido liquidada en Cristo, para la fuerza de su obediencia, que es la fuerza de su resurrección. Al desbrozar la frontera debe resultarnos visible la libertad de Dios en la que se basa nuestro indulto: allí donde religión y gracia se contraponen como muerte y vida. *No* obedecemos como hombres religiosos a aquel imperativo inaudito «libres del pecado» y «esclavos de Dios», ni tenemos en nuestro pensar, querer y obrar nuestra «cosecha para la santificación» (6,22), la cosecha que Dios quiere entrojar en sus graneros, sino que obedecemos como agraciados, como aquellos que están en la paz que es superior a toda razón, como los que han venido de la *muerte* a la vida. A los que «conocen la ley» (7,1) con él, a los que la conocen demasiado bien, *se atreve* ahora Pablo a tratar de «hermanos míos», dando a entender que, más allá de la conocida frontera religiosa, ellos conocen también esta invisible fundamentación en Dios en el giro del Cristo crucificado al Cristo resucitado.

V. 5-6. Pues cuando estábamos en la carne obraba en nuestros miembros la energía de las pasiones del pecado dada con la ley para producir frutos de muerte. Pero ahora, muertos a lo que nos tenía cautivos, hemos salido del ámbito de la ley, de modo que somos esclavos según el nuevo sentido del espíritu, no según el viejo sentido de la letra.

Fuera del indulto fundado en la libertad de Dios *no* es posible aquella «cosecha para Dios» (6,22; 7,4), aquel pensar, querer y obrar calificado de «santificado». El hombre como tal, también el hombre religioso, está «*en la carne*», es decir, su pensar, querer y obrar es mundano e incualificado o, más bien, sumamente cualificado como impío y pecador, de espaldas a Dios y de cara a la muerte; tanto más intensamente cuanto mayor es la fuerza con la que ensueña el sueño de su proximidad a Dios. El hombre como tal, el rectilíneo, el indómito, el bípedo, el hombre que no ha quedado paralítico, mutilado o tuerto luchando con el escándalo, es el hombre que lleva una existencia impía. Su energía es «*la energía de las pasiones del pecado*», de aquellas «concupiscencias del cuerpo mortal» (6,12) en cuya escala la diferencia entre las más altas y las más bajas –por ejemplo, entre la excitación religiosa y la necesidad de dormir– es sólo de grado.

Radicalmente dudoso y sospechoso –si no hay perdón– es tanto el *pathos* erótico como el político, el moral como el estético. *Pathos* indómito, nítido, es, como tal, aquello que no debería ser. Y como las «pasiones del pecado» son de suyo la «vitalidad de la condición mortal», así con el ímpetu, con la presión, con la energía que anida en ellas –si no hay resurrección– no es posible desplegar otra actividad sino la que apunta en último término «*a producir frutos de muerte*», a metas, objetivos y frutos que pueden desarrollarse en el tiempo, pero no en la eternidad, y que *no* pueden salir indemnes de la inminente crisis de la vida a la muerte, crisis a la que están sometidas todas las cosas en calidad de tales.

En este mundo de la carne, «*la ley*» no desactiva ese proceso, sino que lo incentiva. Ella es la *cima* de la humanidad, en el ominoso doble sentido de este término. Cuando se ha decidido ya básicamente sobre el sentido y dirección de este decurso, emerge aún la posibilidad religiosa; sin duda, como posibilidad de contraste frente a las «pasiones», pero, con todo, sólo dentro del parámetro «pecado», que engloba también a ellas. Feuerbach ve corroborada su opinión: con la posibilidad religiosa, más aún, precisamente *mediante* ella, son dadas, despertadas, puestas en vigor, las pasiones del pecado. La posibilidad religiosa, irrumpiendo en último lugar y en el punto más alto, es la secreta posibilidad de posibilidades. En la ley, el hombre se hace pecador (7,7-13). Por consiguiente, todo *pathos* humano vive de alguna manera, y en último término, del *pathos* del «Eritis sicut Deus!», que se hace evento, vivencia visible y consciente, precisamente en la posibilidad religiosa. ¿Acaso hay una afirmación más rotunda de *toda* pasión que *la* pasión que Prometeo arrebata bajo la imagen mitológica del fuego de *Zeus?* ¿No es obvio que ese fuego robado en modo alguno es el fuego devorador *de Dios,* sino sólo el fogón de un determinado tipo de humo que se esparce junto a otros muchos celajes de humos, tufos y vapores por el plano de la humanidad, tal vez más intenso y colorista que los restantes, pero no de naturaleza distinta: no es, por ejemplo, el paso de la vida a la muerte que pone punto final a las pasiones finitas, sino, más bien, la pasión de lo finito por antonomasia que corona y transfigura a todas ellas con el *pathos* de la infinitud, la que confiere a aquéllas su fundamentación más profunda y su consagración más elevada?

En efecto, en la «conciencia religiosa» del hombre se hace visible no tanto un pensar, querer y obrar *de Dios,* sino un

pensar, querer y obrar *del hombre* que, aun cuando sea infrecuente, grandioso e importante, en modo alguno es indispensable, absolutamente necesario y forzosamente objetivo: el hombre puede observar o no un «comportamiento religioso»; si sigue unas pautas religiosas, entonces ha hecho algo para su *propio* bien. De ese modo, su comportamiento religioso le justifica, corrobora y confirma *en sí mismo,* le apoya en sus anhelos, capacidades y esfuerzos. Pues se demuestra de continuo que la posibilidad religiosa, lejos de abolir, arrollar, poner contra las cuerdas, vencer y transformar existencialmente al hombre, más bien –realizada en una dosificación cuidadosa como inocuo efecto de contraste, como variación natural, como medio probado para mantener ilusiones deseables– beneficia a la energía del hombre que lleva una existencia atea.

De ahí la abundante y algo sorprendente «producción de frutos de muerte» en el ámbito de *esta* posibilidad. ¿O qué *pathos* humano tendría ya en su despliegue externo más similitud con la muerte, cuál tendría una vida más breve que el *pathos* religioso? ¿Qué otro sector tendría que exhibir tales campos de tumbas como las que exhibe la historia de la apologética, de la dogmática, de la ética o de la doctrina social cristianas? Es obligado constatar que «la ley procura ira» (4,15). Y justo en esa constatación puede y debe resultar clara la frontera de la religión.

«*Pero ahora hemos salido del ámbito de la ley*». ¿Se nos da una descripción de la «vivencia bautismal» (Kühl)? ¡Pues no! Sino que de nuevo (¡de nuevo, como en 6,19, sabiendo que osamos, pero obligados a intentarlo!), rompiendo la barrera reconocida y señalada por nosotros mismos (7,1), nos atrevemos a decir de *nosotros* lo que nadie puede decir *de sí*: nosotros estamos más allá de la última posibilidad humana, más allá de la posibilidad religiosa. El hecho de que «nosotros» estemos bajo la gracia (6,14) *no* es una vivencia, *no* es una actitud, un modo de ser o de obrar humano. No afectados por la relatividad de nuestras vivencias e historias religiosas humanas, no implicados en sus contradicciones internas, no turbados ni contristados por su parentesco ambiguo con las «pasiones del pecado», somos lo que nosotros somos como aquellos que *nosotros no* somos; lo somos no por nuestra propia libertad, sino por la libertad de Dios: en la luz del instante eterno del conocimiento, de la resurrección, de Dios, en la que *este* cielo se abre para permitir mirar aquello que no el hombre, sino Dios quiere, piensa y hace en el hombre.

Situados aún en la sombra de la ley, lanzamos una mirada retrospectiva, ya en la luz (¡en la luz de la luz *in*creada!) de este «¡Pero ahora!» (3,21), a la ley y a su dialéctica considerándola como un tramo *concluido*. Movidos, sacudidos, zarandeados aún por las peripecias de la vivencia religiosa (que también conocemos un poco), nos proyectamos hacia el lugar tranquilo, inmóvil, donde *está colocada* la péndola que oscila. Confusos aún e implicados en el entramado del evento religioso en el que todo (¡todo!) es humano, estamos ya en la *historia primigenia y en la historia final* donde toda dualidad, toda polaridad, toda irisación ha concluido porque Dios es todo en todo. Por eso, la condición temporal, de la que no podemos escapar, está *frente* a nosotros como un todo, como algo concluido, delimitado por el día de Jesucristo, y, al fin, nos sentimos *desligados* de la red de lo humano, de lo demasiado humano, que nos asfixia y estrangula por formar parte de la religión humana.

¿Desligados? Hemos dicho demasiado hablando «en términos corrientes de los hombres» (6,19). ¿Qué significa «al fin»? ¿Qué significa «desligados»? Cuanto se haga visible en nosotros mismos y en los demás, sea cual fuere su nombre, es religión y nada más que religión, «ley» en irisaciones y posibilidades siempre nuevas. ¿Qué nacido de mujer será el superhombre que no esté con Cristo bajo la ley mientras vive? No sabemos lo que decimos y decimos lo que no sabemos cuando afirmamos que la ley no es ya el ámbito en el que «nosotros» estamos, que la posibilidad religiosa ha sido liquidada y pertenece a nuestro pasado. Pero lo decimos a pesar de todo. Lo decimos sabiendo que es imposible, igual que hemos conocido y expresado el inaudito imperativo de la santificación (6,12-13) yendo mucho más allá de lo que oído humano y boca de hombre podrían oír o decir; lo decimos sabiendo que hablamos de la flecha proveniente de la otra orilla que *nosotros* jamás pisaremos pero que *nos* ha alcanzado, sabiendo que hablamos de la verdad de más allá de la frontera que *nosotros* jamás traspasaremos pero que *nos* ha hablado desde allí. ¡Ay de nosotros si *no* dijéramos lo que *hay que* decir cuando ya lo único visible es lo invisible! Lo decimos como cautivos pero libres, como ciegos pero videntes, como moribundos pero vivientes. *No lo decimos nosotros*: Cristo es el final de la ley, la frontera de la religión.

«*Muertos a lo que nos tenía cautivos*». La frontera de la religión es la línea de la muerte, que traza una separación entre

lo que es posible para los hombres y lo que es posible para Dios, entre carne y espíritu, entre tiempo y eternidad. En la medida en que esta afilada espada corta en dos, en la medida en que la cruz proyecta su sombra con su poder y significado de signo del juicio y de la gracia, en esa medida «hemos salido del ámbito de la ley». Lo que nos tenía cautivos era la condición humana pura y por ello impura, rectilínea y por ello curvada, indómita y por ello frágil, insolente e indestructible (aunque quizás también con una piedad muy profunda o muy activa) que esquiva al *Memento mori!* En el humus de la condición humana nace, como posibilidad última, la religión.

¿Acaso alguien se quitará de encima alguna vez esa condición humana? ¿No es obvio que la realidad última, más profunda, más auténticamente psíquica e histórica es, siempre y por doquier, también en los hombres piadosos, sobre todo en ellos, eso insolente, indestructible, burgués, que no quiere morir? Basta el hecho de que eso *tiene que* morir, de que nosotros *estamos* liberados de ello en Dios, el hecho de que lo *vemos* limitado siempre y por doquier, limitado de forma radical y puesto en tela de juicio, el hecho de que nuestra situación real en el mundo del tiempo, de las cosas y del hombre *arroja* –lo admitamos o no– sobre esto insolente aquella sombra que, desde Job hasta Dostoievski, no ha pasado desapercibida a ningún inteligente.

Si desde nuestro estar bajo esa sombra conocemos nuestro parentesco con Cristo (6,5), entonces sabemos (¡como ignorantes!) lo que hacemos cuando decimos que estamos fuera del ámbito de la ley. Entonces, como no puede ser de otro modo, estamos *también* bajo la ley, pero estamos aún mucho más bajo la gracia. Entonces somos «piadosos» como si no lo fuéramos. Vivimos de espaldas a nuestras vivencias o dejándolas de lado. Entonces somos capaces de mirar un poco más allá de nosotros mismos y de cuanto gira en torno a nuestra persona, podemos sonreír un poco y también sentir cierta tristeza. Tal vez nuestra religiosidad delate entonces en alguna medida hasta qué punto es ella radicalmente insignificante, átona, vulgar, consciente de la limitación; o tal vez no. Pero (vista o no vista) habrá que verla *en que* ella no adopta una actitud trágica respecto de sí misma, en que ella no quiere triunfar ni siquiera tener razón, en que ella apunta siempre, más allá de ella misma, a lo que se quiere decir cuando hay hombres que están «bajo la ley».

Nuestra religiosidad consistirá esencialmente en andar aquel «camino superior» (1 Cor 12,31) del amor que discurre a través de todo vaticinar, hablar en lenguas, interpretarlas, tener fe, dejar quemar el cuerpo, dar los bienes a los pobres, etc., y que sólo puede ser descrito mediante negaciones. ¿El camino? No, nada de camino. No ver, no ponderar, no pisar, sólo *ir*. En ese sentido, sí, ¡el camino! Es aquella sombra que se proyecta desde la cruz sobre toda condición humana «sana», que crea con eficacia invisible el espacio en que esta sacudida, relajación y desprendimiento se producen en la zona más correosa de la humanidad y donde puede entrar en nuestro campo de visión la posibilidad de Dios, el espíritu, la eternidad. «Muertos a lo que nos tenía cautivos», a la carne, tal vez nos resulte invisiblemente visible que es la segura, nítida y victoriosa libertad *de Dios* la que nos sostiene, mueve y guía, y que a la marea que amenaza incluso a las más altas montañas de la hominidad conviene ordenarle: ¡Hasta aquí y no más allá!

«*De modo que somos esclavos según el nuevo sentido del espíritu, no según el viejo sentido de la letra*». ¡Santificaos! ¡Sed esclavos de Dios! Así reza el imperativo de la gracia (6,22). «Según el viejo sentido de la letra» esto significaría la posibilidad religiosa humana en una forma nueva, más depurada, más pulida; significaría una nueva «religiosidad». «En el nuevo sentido del espíritu» significa –y es lo que había que mostrar aquí– *la* posibilidad que comienza justo más allá de la frontera de toda vieja y nueva posibilidad religiosa del hombre, que arranca de Dios. Hemos tratado de comprender el carácter limitado de la religión. ¿Que se trata de una verdad negativa? ¡Pues sí! Su cara positiva dice que el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos inefables (8,26).

EL SENTIDO DE LA RELIGIÓN (7,7-13)

V. 7a. ¿Qué queremos decir con esto? ¿Que **la ley** misma es el **pecado? ¡De ningún modo!**

Es muy natural preguntar cuál es el sentido, la esencia, el significado económico de aquella última y suprema posibilidad humana que encontramos como «ley», como religión, en el umbral, en la divisoria de dos mundos, pero al lado de acá del abismo que separa al hombre pecador del hombre indultado. Se encuentran frente a frente: en un lado, lo primero invisible, el indulto, en el que la libertad de Dios se apodera del

hombre y que, en cuanto ser cogido dentro de las realidades humanas psíquicas e históricas, no puede ser otra cosa que vacío, cavidad, apertura, y, por ser eso, está al otro lado del abismo; en frente, lo último visible, la ley, la religión, aparentemente la misma relación del mismo hombre con el mismo objeto, pero con la diferencia de que ella, como actitud del hombre determinada de una u otra manera, es una de tantas realidades mundanas, un supuesto y, en cuanto tal, no es un pre-supuesto, sino que se encuentra al lado de acá del abismo.

Es imposible aquí un tránsito paulatino, un ascenso escalonado, una evolución de una orilla del abismo a la otra. Por el contrario, se da una ruptura súbita en el lado de aquí y el comienzo de algo completamente distinto en el otro lado. En efecto, lo que podría indicarse como *vivencia* de la gracia que continuara otras vivencias religiosas se encuentra aún, como tal, en el lado de acá. La gracia misma es lo contrapuesto, lo que está al otro lado del abismo, y no hay puente que conduzca desde el lado de acá a la gracia. Al contrario, la gracia se contrapone con un tajante «Eso precisamente no» a la ley, la primera posibilidad divina a la última posibilidad humana, el «servicio en el nuevo sentido del espíritu» al «servicio en el viejo sentido de la letra» (7,6). ¿Qué significa en aquella cercanía esta lejanía, en aquel paralelismo esta distancia infinita, en aquel parentesco esta hostilidad? ¿Cómo debemos concebir la relación del hombre con Dios, la religión, de la que el hombre no escapa «mientras vive» (7,1), si ella está separada de la relación de Dios con el hombre por esta negación radical?

«*¿La ley pecado?*». La frase parece imponerse, y nosotros mismos hemos tenido que llegar a veces casi a rozarla tras haber visto una y otra vez (4,15; 5,20; 6,14-15; 7,5) en qué doble sentido la ley constituye la cima de las posibilidades humanas. ¿Por qué no decir lo más natural, por ejemplo, con la tesis asombrosa, pero esclarecedora, de que precisamente la religión, la temeraria arrogancia del hombre que se estira hacia Dios es robar a Dios y, con ello, un apostatar de Dios que constituye el trasfondo trágico de toda nuestra existencia? ¿Por qué no se produce el estallido de una polémica antirreligiosa con el fin de mostrar más arriba de aquella cima otra posibilidad humana mejor? ¿Por qué no seguir los pasos de Marción y proclamar un nuevo Dios en oposición al antiguo de la ley, o llegar con Lhotzky a contraponer «reino de Dios» y «religión», o mostrar con Johannes Müller un camino que retro-

cede desde la mediatez a la tierra de la inmediatez perdida, pero reencontrable aquí y ahora, o invitar con Regaz a trasladarnos de la Iglesia y de la teología, carentes ya de señuelo, al mundo mejor de los laicos, o, con algunas páginas de la primera edición de este libro que siguen a Beck y al naturalismo antiguo de Würtemberg, afirmar un ser y tener divino que crece de forma orgánica en el hombre en oposición a la vacuidad de la exigencia idealista, o, con la «sana» mística de todos los tiempos, establecer una superreligión secreta y verdadera que sea paralela a la religión?

Respuesta: «*¡De ningún modo!*». El radicalismo de todos estos intentos es sólo aparente: «nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum!» (Anselmo). El pecado, el árbol malo, no es una posibilidad entre otras; por consiguiente, tampoco es idéntico a la posibilidad religiosa; por eso, tampoco es posible obviarlo sorteando o sobrepujando a ésta si ello fuera posible –ella es la posibilidad de todas las posibilidades humanas como tales–. De igual modo, la gracia, el árbol bueno, no es una posibilidad ubicada encima, al lado o dentro de la posibilidad religiosa, sino la posibilidad *divina* del hombre existente *más allá* de todas las posibilidades humanas.

El que, entendiendo correctamente que la cima de la humanidad dominada por el pecado es la ley, identifica ley con pecado y, en virtud de este cortocircuito, se lanza a abrogar de modo tosco o sutil la ley y postula *para este* hombre en *este* mundo una vida sin ley (¡y, por consiguiente, sin pecado!), el que desde resentimientos fundados contra lo humano-religioso rechaza con Marción el Antiguo Testamento (olvidando que, como consecuencia del mismo resentimiento, debería rechazar también el Nuevo Testamento en su totalidad) sólo demuestra con ello que no se enfrenta aún de modo realmente crítico a la ley. Porque la verdadera crisis en la que la religión se encuentra consiste en que el hombre, «todo el tiempo que él vive», no sólo no *puede* sacudírsela, sino que tampoco *debe* hacerlo, porque la religión es tan típica del hombre como hombre (¡de *este* hombre!), porque en ella la posibilidad divina limita a las posibilidades humanas y porque nosotros, conscientes de que Dios *no* está aquí, pero también de que nosotros no podemos dar un paso *más,* debemos detenernos y permanecer en esta posibilidad humana para que Dios nos encuentre más allá de la frontera señalada por ella.

Si se produce el tránsito del No de Dios al Sí de Dios en la abolición de esta última realidad, entonces la cuestión para

nosotros no consistirá en querer esquivar esta realidad última, en eliminarla como tal y sustituirla con otra. La ley no es idéntica al pecado. Y su abrogación total o parcial no equivale a pasar del reino del pecado al reino de la gracia.

V. 7b. Pero yo no tendría experiencia alguna del pecado si no la tuviera a través de la ley. Pues nada sabría de la concupiscencia si la ley no hubiera dicho: ¡No codiciarás!

«*Yo no tendría experiencia alguna del pecado si no la tuviera a través de la ley*». ¿Qué es la religión si, aun apareciendo como el peldaño más alto dentro del reino del pecado, *no* es idéntica al pecado? Obviamente es la posibilidad con la que todas las posibilidades humanas entran en la luz de una crisis radical, con la que el pecado se hace visible y experimentable. En virtud de su condición de llamado y de elegido, en virtud de la proveniencia y estado (consciente o inconsciente) de su relación con Dios, en virtud del acto de recordar una inmediatez perdida, el hombre es un pecador y nada más.

Prescindiendo de la posibilidad religiosa, como criatura entre criaturas, el hombre es un pecador sólo en el secreto de Dios, de modo invisible, no histórico. Dios sabe qué es bueno y qué es malo. Pero el hombre no reacciona a eso malo. Ello no está sobre él ni como culpa ni como sino. No ve la espada del juicio dirigida contra él, y es imposible hacerle comprender esa visión fatal. Igual que –cuando por segunda vez, desde el lado opuesto, desde la creación renovada, abstrayendo de la posibilidad religiosa– él es justo sólo ante Dios, de modo invisible y ahistórico también aquí, tampoco reacciona ni está en situación de gloriarse de ello.

En medio de esas dos inevidencias está la evidencia de la ley, de la religión: entre los restantes contenidos de la conciencia (o del subconsciente) se encuentra la huella de la revelación, el saber acerca del bien y del mal, el conocimiento un tanto perfilado de que él pertenece a Dios, el recuerdo de su origen eterno en el que es elegido para la bienaventuranza o para la condenación. En 5,13-14 se supuso, pero sólo en el plano teórico, una excepción del carácter general de esta conciencia suprema. Pero aquí importa poco saber si se dan tales excepciones. Preguntamos por el *sentido* de ese contenido de conciencia especial y último, y vemos de inmediato que él se contrapone de forma relativa, pero concreta y rotunda, a todos los restantes.

La idea de un numen de algún tipo produce espanto, intranquilidad y trastorno en todas las ideas restantes. Si hay un

Dios para el hombre, el hombre es puesto en tela de juicio con mayor o menor claridad y rotundidad. Una quebrada más o menos insalvable se abre entre su ser y un no-ser amenazante y contrapuesto a éste, entre realidad y verdad. Surge la duda más o menos intensa de si lo posible no podría ser lo imposible, de si lo existente no podría ser lo no-existente. Algo de esta crisis constituye el sentido de toda religión, y cuanto más vigorosa es esta crisis, tanto más claro resulta que en los fenómenos correspondientes tenemos que vérnoslas de hecho con una religión consciente o inconsciente. Desde la perspectiva de la historia de la evolución, parece que el fenómeno religioso alcanza el peldaño más elevado y más puro en la rotundidad y virulencia del ataque profético al hombre, recogido en la «ley» israelita.

Pero ¿qué significa esta crisis? De hecho, hay que decir que la rebelión esclavista del hombre contra Dios alcanza expresión visible en el acontecimiento religioso: el hombre ha tenido «presa la verdad en las cadenas de su insumisión», él se ha perdido en sí mismo, ha oído y querido oír el *Eritis sicut Deus!,* él es para sí mismo lo que Dios debería ser para él. Confunde el tiempo con la eternidad, y, por ello, también la eternidad con el tiempo. Se atreve a lo que no debería atreverse: extiende la mano más allá de la línea de la muerte que le ha sido señalada e intenta llegar hasta el Dios inmortal y desconocido, le roba lo que es de Dios, se desplaza a las proximidades de Dios y arrastra a Dios a sus propias inmediaciones. Se toma *a sí mismo* como punto de referencia y, desconociendo de modo monstruoso las distancias, se refiere a aquel al que *él mismo* en modo alguno puede remitirse porque Dios es Dios y dejaría de ser Dios si pudiera darse tal referirse del hombre a él.

El hombre convierte a Dios en una de las muchas cosas de su mundo. Todo esto se hace suceso visible precisamente en la posibilidad religiosa. Pero la consecuencia de todo esto que se hace visible ahí es crisis a la que, con aquella *última* posibilidad arriesgada, se arroja *todo* el ser-ahí y ser-así del hombre. *Eso* es, pues, el hombre: el ser que, al sentirse agobiado por la problemática de su mundo y reflexionar profundamente sobre sí mismo, tiene la posibilidad religiosa, la posibilidad de osar lo imposible, de hacer –en un ramalazo de arrogancia inaudita– lo que en ninguna circunstancia debería hacer: tratar a Dios como a un colega.

¿Qué decir de sus restantes posibilidades si esto es su posibilidad última, su posibilidad más profunda y la suprema de ellas, si precisamente la posibilidad humana más excelsa es impiedad? Obviamente, el juicio de Dios afecta también a sus restantes posibilidades. La luz de esto último que él puede hacer ilumina también todo lo penúltimo que él hace. El eslabón final delata que la totalidad de la cadena es una serie de imposibilidades. Al hacer acto de presencia la ilusión suprema del afán humano, se pone al descubierto que también los afanes ubicados en planos más bajos son pura ilusión.

Como hombre religioso, el hombre se contrapone a *Dios;* ahora tiene que *rivalizar* con Dios. Justo en el *recuerdo* de su inmediatez con Dios se produce la *pérdida* de esta inmediatez. Irrumpe la enfermedad letal. La religión se convierte en signo de interrogación de todo el sistema cultural humano. El hombre tiene experiencia como hombre religioso. ¿De qué? Obviamente, de que el pecado le determina de modo invisible. La apostasía del hombre, la ruptura de la unidad entre su origen y él se hace *suceso* en la religión, la dualidad de su predestinación eterna a la bienaventuranza *o* a la condenación pasa a ser realidad psíquica e histórica «por medio de la ley». «El pecado abunda» (5,20).

«*Pues nada sabría yo de la concupiscencia si la ley no hubiera dicho: ¡No codiciarás!*». Que mi vitalidad es pecadora, que mi codicia como tal debe ser eliminada, es algo que no resulta obvio en sí mismo; es una cualificación de mi ser-ahí y ser-así para la que no hay razón alguna si prescindimos de la posibilidad religiosa. Los sentidos se resisten con razón (y si pensamos en lo que el prescindir de la posibilidad religiosa significa originaria y finalmente, también con una razón *última)* a ser descalificados, a que se les considere sospechosos y se les condene como sensualidad; se resisten a que se desacredite la naturaleza «desnuda».

¿Por qué habría de ser malo lo natural? «Nada sabría yo de la concupiscencia» («sin la ley el pecado está muerto», 7,8) si yo, fatalmente, como hombre religioso no hubiera tenido el atrevimiento de salir con todo lo natural mío de la sombra existencial de una mundanidad incualificada que tenía su justificación en la seriedad y talante del Dios oculto para mí, y de adentrarme, sin tomar precaución alguna, en la luz altamente cualificadora de mi posibilidad divina. Pero mi concupiscencia, mi vitalidad tal como yo la conozco aquí y ahora, *no* pue-

de resistirse a *entrar* en esa luz. La problemática, aunque oculta, de la existencia de *este* hombre en *este* mundo, o, mejor, el problema, aunque velado, que la existencia de Dios significa para *este* hombre en *este* mundo, *hace* que la religión venga de un modo u otro sobre mí como un varón armado: yo debo hacer lo que ni puedo ni debo hacer: tengo que referir a mi temporalidad la eternidad de Dios en la forma absolutamente insuficiente e indigna de una «relación religiosa», y referir mi temporalidad a la eternidad de Dios.

Pero con la realización, diríamos que necesaria, de esta posibilidad entró en mi vida «la ley», es decir, una negación si no absoluta, sí enorme, una iluminación si no inmediata, sí intensa, un poner en tela de juicio si no último, si muy enérgico, mis «concupiscencias», mi vitalidad. Se produce una ruptura bastante radical (en la forma de la religión profética alcanza cotas de espanto) entre *estos* contenidos de la vida del hombre y todos los restantes. «Lo especial» del judío reside en que él está tan en el extremo de aquel borde que, con la sin par verticalidad de su pendiente, con lo escarpado de su perfil, podría remitirle a aquel filo de verticalidad y perfil *absolutamente distintos* que separa de Dios *mismo* todos los contenidos de la vida del hombre, todas las realidades. Si me es lícito «codiciar» en mi estricta condición creatural mientras no conozco otra cosa que mi codiciosa condición de criatura, sin embargo deja de ser lícito eso para mí en cuanto me comprometo a conocer aún algo más que mi condición creatural, en cuanto me he desplazado hasta el mismo borde de la frontera de la posibilidad divina que pone en tela de juicio mi existencia de criatura; en todo caso, mi codiciar no está ya justificado ni exento de culpa.

La religión, aquella concupiscencia que sobrepuja casi absolutamente a toda concupiscencia, abre como tal su boca y proclama un estruendoso «¡*No* debes!» contra todo codiciar. La eternidad de Dios, referida a la temporalidad del hombre, convierte a ésta en pecado. La temporalidad del hombre, referida a la eternidad de Dios, se convierte en pecado en cuanto que este referir en doble dirección es obra del hombre que, con ello, apostata de Dios y no es obra de Dios mismo, sólo de Dios.

No nos interesa aquí preguntar en qué forma, en qué medida, con qué nitidez se produce esa crisis de la vitalidad humana, ese contraste, ese conocimiento. Éstas son cuestiones

que pertenecen a la historia de la evolución. Hemos preguntado por el significado radical del evento religioso lindante con los otros eventos de la vida; hemos preguntado por el sentido de la religión, y hemos detectado ante todo que en la religión el pecado se convierte en la realidad visible de nuestra existencia, que en él estalla de modo visible la rebelión esclavista del hombre contra Dios, y consideramos el sentido de la libertad de Dios y de nuestra libertad como ella acaece más allá de esta realidad y evidencia.

V. 8-11. Pero consiguiendo el pecado una palanca mediante el precepto, suscitó en mí toda suerte de concupiscencias. Porque sin la ley el pecado está muerto, y yo viví un tiempo sin ley. Pero cuando vino el precepto comenzó a vivir el pecado, pero yo morí. Y resultó que el precepto, dado para la vida, me fue para muerte. Porque el pecado consiguió una palanca mediante el precepto, me sedujo y, por él, me mató.

«*Consiguiendo el pecado una palanca mediante el precepto, suscitó en mí toda suerte de concupiscencias*». Si se prescinde por completo del mito no es posible hablar *del* evento mediante el que Logos se hace mito. Pecado es en su origen, en el misterio de Dios mismo (que nunca jamás es su causa, pero sí su verdad última) la posibilidad de que se escinda nuestra unidad con Dios, la posibilidad de ser predestinado a la bienaventuranza *o* a la condenación. El hombre tiene en Dios la oportunidad de ser un esclavo levantisco, de desunirse del eternamente Uno, de retener y eternizar la sombra que debería seguir a la luz divina como su negación vacua, la oportunidad de ser dios a su manera. El conocer esa posibilidad y la consiguiente utilización de esta oportunidad, eso es el pecado.

Como el agua de un pantano se lanza a través de las compuertas abiertas al cauce, situado en un plano más bajo, a fin de estar allí abajo, donde tiene que estar en virtud de la inercia inherente a ella, así el pecado se lanza a la visibilidad, a la realidad, a la temporalidad *en contraposición* a lo invisible, a la no-realidad, a la eternidad, porque su esencia es el impulso a ese «allí abajo» en contraposición al «allí arriba», el impulso hacia lo relativo, a lo mediato, a lo separado y contrapuesto. El pecado es pecado como manifestación de la contraposición cosmos frente a creación, ser-ahí y ser-así frente a ser, hombre frente a Dios. No es obvio que esté abierta la compuerta indispensable para que se manifieste esta contraposición. Originariamente no existe la contradicción.

En efecto, al principio el hombre vive en el paraíso, donde no hay arriba *y* abajo, absoluto *y* relativo, más allá *y* más acá (¡pues en el «y» acecha la caída!), donde el cosmos forma una unidad con la creación, el hombre con Dios, donde todo lo natural como tal también es santo porque también lo santo es natural, donde, por consiguiente, no existe «concupiscencia» alguna, sino que se permite, e incluso se ordena, al hombre disfrutar de todos los frutos del jardín. Sólo se excluyen los frutos *del* árbol que está «en medio del jardín», del árbol «del conocimiento del bien y del mal». Porque la oposición entre origen y diversidad, oposición oculta en Dios, *no* debía convertirse en contenido de la vida del hombre. El hombre *no* debía ser para sí lo que él es de suyo en Dios: la criatura como lugarteniente junto al Creador. Él *no* debía saber lo que Dios sabe de él y oculta bondadosamente al hombre: que él es *sólo* hombre. Entre los hombres *nes*cientes se pasea el Señor en el jardín, al fresco vespertino, como entre sus semejantes.

Observemos ahora en la «Creación de Eva», de Miguel Ángel, el gesto fatal de *adoración* con el que Eva, de sensualidad espléndida, entra en escena. Observemos la mano de Dios levantada en señal de advertencia y la expresión sumamente preocupada de su rostro, con que responde a *este* gesto. A ojos vistas se prepara aquí lo que no debería ser. *Eva* (recordémoslo en su *honor*: ¡la primera personalidad religiosa!) es la primera que se pone *frente* a Dios, adorándolo, pero precisamente al adorar *ella a él,* se desmarca de él adoptando una postura inaudita, temeraria. Enseguida aparece en escena «la famosa serpiente»; se produce la primera conversación (¡prototipo de todos los sermones!) *acerca* de Dios. El precepto de Dios pasa a ser objeto de la deliberación humana; la posibilidad titánica de Adán, la posibilidad de hacerse inteligente emerge (¡ante *Eva*!) y se traduce en realidad trágica. Sí, en realidad *trágica*: porque si el hombre «es como Dios» y sabe lo que es bueno y malo, si, por consiguiente, su inmediatez a Dios pasa a ser contenido de su propia vida, entonces esto destruye la inmediatez verdadera.

Si se toca el árbol que está «en medio del jardín», si el hombre toca lo que le une con Dios pero que le separa de Dios tan pronto como *él* lo toca (¡y que, por tanto, *no* debería tocar!), entonces se toca la electrificada alambrada de la línea de la muerte, entonces el hombre alargando la mano a aquel *que él no es* y chocando así con su propia barrera, *que es él,* en-

tonces él, viendo con los ojos abiertos lo que le separa de Dios, tiene que ver, al mismo tiempo, que él mismo está desnudo: que es sensual, codicioso, apasionado, proyectado por completo a lo fugaz y, por tanto, pasajero. ¿Tocará él la línea del destino? ¿Podrá abstenerse de tocarla? ¿Por qué la pregunta que significan conjuntamente Dios como el Creador y el hombre como criatura es tan perentoria, tan categórica, tan palmaria que, *vista desde nosotros,* en modo alguno puede *no* ser tocada, en modo alguno puede *no* plantearse? Nada sabemos del hombre que podría renunciar a lo que Adán hizo.

No podemos extrañarnos de que Adán *hiciera* lo que no debería haber hecho: *se toca* el árbol y la pregunta; el objeto contenido en esta pregunta, cuyo conocimiento Dios se reserva para sí mismo por el bien de nuestra salvación, *se convierte* en contenido de la vida del hombre; *existe* ahora el precepto dirigido al hombre con el saber acerca del bien y del mal; con ello, el paraíso se convierte en paraíso perdido. En efecto, mediante el precepto que coloca lo bueno ante el hombre como deber ser, lo existente como tal queda desacreditado –sospechado, quizás acusado e incluso condenado– como lo malo. Mediante *la* codicia con la que el hombre alarga su mano hacia el fruto de *aquel* árbol, el codiciar los frutos de *todos* los árboles se ha convertido en algo más o menos prohibido. Porque esa concupiscencia destapa el precepto, el precepto santo, inexorable, eterno, de Dios en contraposición a todo lo que el hombre piensa, quiere y hace como hombre. ¿Qué ha sucedido? El pecado ha triunfado. Ha buscado con ímpetu su «abajo» y lo ha encontrado en lo vario de la vitalidad estigmatizada como concupiscencia.

Al desafiar la orden de Dios, la oposición a Dios ha pasado a caracterizar lo visible en contraposición a lo invisible, lo relativo en contraposición a lo absoluto, la diversidad en contraposición al origen. Y esto mediante el precepto divino, mediante la sobrevenida posibilidad religiosa del hombre, mediante la seductora predicación (¡de la serpiente!) sobre la inmediatez del hombre a Dios y mediante la demasiado interesada escucha que encontró en el ser humano, preferentemente en el género femenino, más preocupado por el enigma de la mediatez. Es, pues, la religión la que sirve al pecado de palanca, de punto de apoyo a la hora de sacar al hombre y su mundo de la verdadera inmediatez y de arrojarlo a la condición de criatura, al conflicto de las contradicciones.

«*Porque sin la ley el pecado está muerto, y yo viví un tiempo sin ley*». «Viví» no debe entenderse literalmente como acontecimiento acaecido en el pasado; como tampoco el correspondiente «viviré» (6,2, etc.) tiene sentido literal de futuro histórico. «Viví» se sitúa en el plano de la historia primigenia, igual que «viviré» apunta a lo escatológico. No tiene connotación histórica, como si se tratara de un tiempo determinado en contraposición a otros tiempos de la historia de un hombre, de muchos o de todos, como si no fuera atemporal, como si no indicara una cualificación concreta *de todo* tiempo humano. Hablaremos a lo sumo en sentido metafórico (¡pero siempre con *cautela*!) de la inocencia de los niños y de la culpa de aquellos que no son ya niños, de pueblos, culturas, «jóvenes» y «envejecidas». La vida a la que aluden aquel «pretérito» y aquel «futuro» carece de extensión histórica; es la vida *eterna* contrapuesta a la vida concreta del «presente». «Yo viví» y el pecado estaba «muerto». Porque yo viví «sin ley». «Sin ley», el pecado está muerto y el hombre vive. La criatura, si se prescinde de su contraposición al Creador, no es sospechosa de pecado, de oponerse a Dios, no es sospechosa como naturaleza desnuda, como puro relativo.

Esta contradicción y la consiguiente condición pecadora de la criatura se agudiza en la posibilidad titánica del hombre. En los parámetros de lo primigenio, de lo invisible, de la historia primera, es una vida en la que no se toca la línea de muerte que divide a Dios y al hombre, no se toca el árbol fatal plantado en el centro del jardín; es una vida en la que el estar ligado y separado del Creador y de la criatura *no* tiene el significado trágico que ella adquiere de inmediato en la religión. La «Creación de Adán», de Miguel Ángel, con aquella mirada pura con la que Dios y el hombre se miran a los ojos, con aquella libertad juguetona con la que se tocan sus manos, con aquel triunfo de paz muy profunda, pero muy emotiva que corona el instante eterno de la creación y lo delimita de lo que como creación «vieja» debe aguardar con impaciencia, más tarde, a una creación «nueva», todo ello parece hablar de esta inmediatez no perdida y en modo alguno religiosa.

En esa inmediatez *vive* el hombre; no este hombre o aquél, sino el hombre tal como Dios lo hizo a su imagen y como debe ser recreado a imagen de Dios. De esa inmediatez que nunca jamás «existió» ni jamás «existirá» provenimos y a ella vamos. Esa inmediatez, como acción y obra exclusiva de Dios, es

la *relación de Dios con nosotros* que ni siquiera el pecado ha roto. Ella, a la que Marción definió con tino como el *extranjero* por antonomasia, es nuestra *patria* que no podemos olvidar y cuya realidad, cercanía y gloria se hacen para nosotros zozobra y promesa en las *últimas* palabras del evangelio: perdón, resurrección, redención, amor, Dios. Porque más allá de lo que esas palabras indican no hay ley ni religión alguna (4,15). Y cuanto en la vida y en la historia pudiera resultarnos visible como condición creatural relativamente pura e inocente, eso, acogido con la conveniente temperancia y cautela, puede ser para nosotros importante y esperanzador como destello de *la vida* de la que provenimos y a la que vamos.

«*Pero cuando vino el precepto, comenzó a vivir el pecado, pero yo morí*». El eterno ¡Ahora! de la creación ha sido presa de todos los vientos: «el precepto vino»; vino porque tuvo que venir al hombre que, con su conocimiento del bien *y* del mal, de la elección *y* reprobación, Sí *y* No, se había hecho como Dios, compartía el secreto de Dios. No conocemos tiempo alguno en el que el precepto no vino. La relación del hombre con Dios deja de ser presupuesto divino y se convierte en supuesto humano, y como supuesto del presupuesto divino *des*compone todos los restantes supuestos humanos. La monstruosa posibilidad situada al borde de las posibilidades humanas: el conocimiento que el hombre tiene de que no sabe de Dios, de que él es distinto de Dios, de su condición de criatura en contraposición al Creador, la monstruosa posibilidad del gesto de adoración ante el Desconocido arroja sobre *todas* las restantes posibilidades humanas la luz fatal de lo imposible. Si *esto* es el hombre que puede y que tiene que hacer *esto,* si el hombre se encuentra en *el* camino en cuyo final (¡sólo la pusilanimidad religiosa no lo ve!) hay que creer y predicar la doble predestinación, entonces ¿qué es el hombre?

«Comenzó a vivir el pecado». Irrevocablemente pretérito es ahora el instante de la creación eterna, irremediablemente perdidos están la pureza, claridad y carácter pacífico de aquella vida en la que Dios como Dios y el hombre como hombre no son dos, sino uno; ha entrado de modo inevitable aquella vida de dualidad en la que se contraponen Dios como rival omnipotente del hombre y el hombre como rival impotente de Dios, Dios limitando al hombre y el hombre limitando a Dios, poniéndose uno al otro en tela de juicio y comprometiéndose.

«Pero yo morí». Como es obvio, también este «yo morí» apunta a un pasado (no temporal) encuadrado en la historia primigenia. Ese morir significa el paso de la eternidad al tiempo. Ahora *todo* se ha hecho mediato. Nuestra vida en toda su amplitud *está* ahora frente al contraste insoluble de la vida de Dios y, por tanto, bajo el sello inevitable de la muerte. Negación crítica es ahora la angosta puerta que se cierra de continuo y que debemos abrir una y otra vez; ella es el único resquicio por el que se puede echar un vistazo desde lo finito a lo infinito. El recuerdo de que somos mortales *es* el punto donde nos jugamos el hacernos inteligentes o (¡y esta vez en sentido funesto!) permanecer necios. Porque con toda crudeza *se plantea en la muerte,* en el contraste de lo visible y lo invisible, en la imagen del tiempo que siempre es pretérito y futuro pero nunca presente, en la imagen de la naturaleza que es sólo cosmos y nunca creación, en la imagen de la historia que es sólo historia y nunca evento actual *se plantea* con toda crudeza ahora en el *No* la cuestión del Sí, la cuestión de la vida, la cuestión de Dios.

El único mundo que conocemos es el mundo del tiempo, del hombre y de las cosas. Esta última experiencia que podemos conseguir en este mundo y el apriori de toda experiencia confluyen en la afirmación: «Pero yo morí». En el hombre religioso en cuanto tal es donde alcanzan su punto de encuentro la última experiencia y el apriori de toda experiencia. «Yo me dije: "¡Ay de mí, perdido soy, porque, siendo un hombre de impuros labios [...] he visto con mis ojos al Rey, Yahveh de los ejércitos!"» (Is 6,5). Y *no hay modo* de escapar de este ver y fenecer.

«*Y resultó que el precepto, dado para la vida, me fue para muerte. Porque el pecado consiguió una palanca mediante el precepto, me sedujo y, por él, me mató*». La paradoja plena de la caída en el pecado está en que la posibilidad mediante la cual el pecado ha destruido la vida inmediata consiste precisamente en lo que para nosotros dentro de la vida mediata dominada por el pecado es la necesidad suprema, la más urgente: en el tocar la línea de muerte, en el conocer el bien y el mal, en el emerger de la contraposición entre Dios como Dios y el hombre como hombre.

Porque, dentro del mundo, del tiempo, de las cosas y del hombre, ¿qué apunta para nosotros a la «vida», a la vida inmediata en Dios, perdida y que hay que recuperar, sino el

«precepto», la ley, la posibilidad religiosa, la ratificación de la negación crítica, el «recuerdo de que somos mortales»? Como hombres que «mirando con la inteligencia» «conocen la idea de Dios» (1,20), ¿qué otro camino a la visibilidad de lo invisible podemos andar sino el estrecho camino de la «sabiduría de la muerte»? ¿Dónde querríamos y podríamos colocarnos (aquí y ahora que debemos estar en algún sitio) sino pegados al lado de acá de la línea «de la que Adán cayó» (Lutero), puesto que ya no podemos estar al otro lado; en el mejor de los casos, allí donde Abrahán, Job, todos los profetas y los apóstoles están con el «Jesús histórico»: en el borde *más extremo* de la posibilidad humana, allí donde el hombre es más declaradamente hombre, donde está extremadamente alejado de toda inmediatez, donde más pesa sobre él toda la cuestionabilidad de su existencia como hombre? ¿Qué otra cosa podemos ser honradamente sino hombres religiosos, haciendo penitencia en saco y ceniza, luchando por ser bienaventurados, con temor y temblor, y, si con alguna postura, con la de adoradores?

El precepto que nos empuja a ello apunta a la *vida;* lo sabemos demasiado bien, aquí y ahora no podemos saber otra cosa. En el caso de que, sacando consecuencias, vaciláramos en colocarnos en lo *más extremo* del borde de la posibilidad religiosa, en el caso de que lo inexorable de Calvino, el coraje dialéctico de Kierkegaard, el temor reverencial de Overbeck, el hambre de eternidad de Dostoievski y la esperanza de Blumhardt nos parecieran demasiado grandes y peligrosos, contentémonos con posibilidades religiosas más débiles y peores, por ejemplo, con algún tipo de racionalismo o pietismo: entonces no podremos impedir que también ellas comporten consecuencias que apuntan de modo inexorable al margen extremo y puedan engendrarlas un día. Y si Adán, más proclive a darse fácilmente por satisfecho con las otras posibilidades situadas en un plano inferior, llegara a olvidar un día cuál es la situación del hombre y qué es lo único que le queda, todo está a punto para que Eva, que echa en falta menos fácilmente que él la inmediatez, le recuerde de continuo aquella mediatez suprema.

Pero –¡he aquí la paradoja trágica!– lo que menos podemos omitir aquí y ahora, en la realidad psíquica e histórica *de este* hombre en este mundo como acto de vuelta al extranjero que, sin embargo, es nuestra patria, *eso precisamente* es como acto, como supuesto, la traición más fuerte al presupuesto, *eso*

precisamente, como dependencia suprema, expresa nuestro alejamiento radical de lo inmediato, *eso precisamente* es como cima de las posibilidades humanas la rotura y la catástrofe de la imposibilidad humana frente a Dios, *eso precisamente* es lo que, visto desde Dios, deberíamos haber omitido. Porque «el precepto, precisamente él, me fue para muerte». El hacerse necesaria la posibilidad religiosa, el echar mano al árbol del centro, el querer conocer el bien y el mal, vida y muerte, Dios y hombre, es el giro irreversible que precede a la realidad psíquica e histórica de *este* hombre en *este* mundo y, por tanto, es irreversible dentro de esta realidad; es el giro que califica al hombre como malo, como mortal, como hombre, que lo arroja al contraste de lo relativo con lo absoluto y lo encadena, que lo coloca, en el mejor de los casos, ante aquel No en el que se esconde el Sí. La muerte da sentido a la religión.

Metáfora de esto es el hecho de que se pierde toda inocuidad, ingenuidad y tranquilidad interior relativas cuando *esta* posibilidad se agudiza para él. La religión es todo menos armonía consigo mismo o incluso con el infinito. Aquí no hay sitio para sentimientos elevados y humanidad noble. Que sigan pensando esto los cándidos centroeuropeos y occidentales mientras puedan. Aquí no hay más que abismo, no hay más que color gris. Aquí se ven demonios (¡Iván Karamazov y Lutero!). Aquí, el viejo enemigo malo está trágicamente cerca. Que para él es así, que el precepto es la muerte del hombre, eso es el engaño del pecado. «La serpiente me ha engañado» (Gén 3,13).

El pecado es el hacer posible aquello que constituye nuestra necesidad aquí y ahora: hacer posible aquella mediatez suprema del conocimiento del bien y del mal. La mentira consiste en el engaño de hacer creer que esa mediatez significa la vida cuando, en realidad, significa la muerte. Se produce la mentira haciendo que el hombre no vea cómo su propia necesidad puramente humana es lo que no debe existir ante Dios. La mentira triunfa porque el hombre que acoge en sí sólo como posibilidad tal propiedad frente a Dios es, como tal, el hombre. El precepto como «palanca» en manos del pecado, la mediatez disfrazada de inmediatez, la piedad como acción y obra propias, la religión que no sabe cuán en entredicho está no el mundo, sino ella, la adoración que no *enmudece* ante *Dios* y deja caer los brazos levantados para orar al levantarlos y los levanta al dejarlos caer, eso es la caída del hombre.

Al preguntar por el sentido de la religión hemos llegado a una segunda constatación: que la necesidad de ella demuestra el poder que el pecado tiene sobre *este* hombre en *este* mundo, y recordamos de nuevo el sentido de la libertad de Dios que se contrapone al círculo de la humanidad que se cierra en la religión.

V. 12-13. Así que la ley es santa y el precepto santo, justo y bueno. Luego ¿se ha convertido lo bueno en muerte para mí? ¡De ningún modo! Sino que el pecado, para manifestarse como pecado, me preparó la muerte por medio de lo bueno para que el pecado ejerciera el inconcebible poder del pecado por medio del precepto.

«*La ley es santa y el precepto santo, justo y bueno*». ¿Qué debemos hacer?, pregunta el hombre cuando, oprimido por su situación de hombre en el mundo, toma por fin conciencia del precepto dirigido a él y de su propio distanciamiento de Dios, convirtiéndose con esa toma de conciencia en el hombre religioso. Sólo puede haber una respuesta a ese interrogante: Sobre todo ¡*preguntar* así! ¡Que Dios nos conserve esta *pregunta*! ¡Ojalá ella nos cercara como *pregunta* por todos los lados, nos robara todas las respuestas que no fueran nuevas preguntas, nos negara todo alivio! ¡Ojalá designara con toda nitidez el borde de aquel *agujero* situado en medio de la rueda del carro del que tuvo conocimiento ya Lao-Tse! Porque la respuesta es lo que constituye el contenido de aquel círculo que la *pregunta* debe parafrasear y por lo que ella jamás puede cesar de ser *pregunta*.

«La ley es santa». La religión, como cualquier otra posibilidad humana, en modo alguno es el pecado, porque pecado es mucho más que *una* posibilidad. Al contrario: la religión marca el punto en el que todas las posibilidades humanas entran en la luz de la posibilidad divina. La religión es la representante de lo divino, es su delegación, su copia, su negativo, fuera de lo divino mismo. Dentro de la humanidad, la religión es, sin duda, lo *santo* que aleja de lo humano y apunta a lo divino, es lo *justo,* el correlato, el paralelo, la metáfora de la voluntad divina, es lo *bueno,* la proveniencia y estado que, como mediatez, testimonia la inmediatez perdida. Querer esquivarla por su ambigüedad y peligrosidad percibida de modo consciente o inconsciente, reconduce a otras posibilidades humanas más profundas, tal vez a las éticas, lógicas o estéticas, tal vez a otras aún más bajas, *o,* por el contrario, empuja a saltar

a variantes religiosas viejas o nuevas que, si el que se pasa a esas variantes no tiene un conocimiento radical de lo limitado del evento religioso en sí, serán variantes malas.

No existe un ¡Adelante! humano más allá de la posibilidad religiosa. Ella es el último ¡Adelante! posible para el hombre, puesto que, dentro de la humanidad y fuera de lo divino, apunta al fuera de la humanidad que es el dentro divino. Por eso: *deseemos* «aspirar» a los mejores dones, dentro de la posibilidad religiosa, fuera del dominio del amor, que «¡no es envidioso!» (1 Cor 12,31; 14,1; cf. 13,4). *¡Deseemos ser* sólo hombres religiosos, adoradores que esperan con toda el alma y con todo el corazón, con todos los sentimientos y con todas las fuerzas! Despertar la religión, mantenerla viva y promoverla, pero sobre todo reformarla, mejor aún, revolucionarla de continuo, es una tarea que –si hay dentro de la humanidad algo digno de esfuerzo– merece el sudor de las personas nobles.

Pero cuanto más intensa, cuanto más consecuente sea la religión, tanto más intensa será la sombra de muerte que se abate sobre el hombre. Se comprende que la inmensa mayoría de los hombres se resisten a situarse en el borde *más extremo* de esta posibilidad, donde, desde el punto de vista humano, sólo la pregunta queda como *pregunta,* donde todo, absolutamente todo lo que queda más atrás es arrastrado a la luz de esta pregunta.

Comprensibles son los numerosos intentos para encontrar una solución intermedia entre el sueño del alma del hombre mundano y la religión consecuente de la ley santa, justa y buena. Se comprende muy bien que la pregunta: *«¿Se ha convertido lo bueno en muerte para mí?»,* que, en cuanto al contenido, coincide con la pregunta de si la ley misma es pecado (7,7) y de la que hemos arrancado, recondujera a alguno de aquellos intentos de escapar de lo dudoso y peligroso de la religión. En efecto, sentimos la tensión, la intranquilidad, la imposibilidad de la situación en la que estamos metidos precisamente como hombres religiosos.

Lo que de tal manera nos aleja de las ollas de carne de Egipto, lo que nos adentra con tal fuerza en las entrañas del desierto, lo que nos convierte de tal modo en juguete de olas tempestuosas, lo que nos asemeja de tal modo a eremitas y extranjeros, lo que tanta semejanza tiene con la muerte, eso *no puede* ser la ley, ¿no es cierto? ¿Sería Dios tan duro?

Frente a esto, cuán natural, incitante y sencillo resulta abrazar aquellas soluciones parcial o totalmente antinomistas que tienden de alguna manera a liberar al hombre de la amarga y terrible seriedad de la religión, que le invitan a que no se atormente de ese modo, que le ofrecen en contraposición a las sombras de muerte de la ley de Dios (en las que de hecho los grandes predicadores de la gracia, la única que hace dichoso, vivieron sus vidas en el mundo) una doctrina salvadora más sencilla y modesta al otro lado de la zona de peligro. ¿No es demasiado grande la tentación a desactivar el dinamismo de la religión, a tomarla no tan en serio como cabría hacerlo y escapar así en alguna medida de la maldición y miseria de la mediatez, de la posibilidad sólo humana, de la relatividad, de la diversidad e inmanencia de nuestra existencia, que a nadie golpea con mayor rigor que al hombre *religioso?*

«*¡De ningún modo!*», respondemos. Cueste lo que cueste, debemos permanecer en el ojo del huracán, debemos apurar el cáliz. Lo bueno no deja de ser bueno porque *no* sea lo sencillo, porque *no* sea lo natural, porque *no* sea lo directamente aceptable, porque nos sitúe a las puertas de la muerte. Debemos asumir la paradoja de la situación de la vida del hombre. Esa paradoja consiste en que, cuando tomamos conciencia de nosotros mismos y de nuestra situación en el mundo, somos empujados paso a paso por el santo precepto de Dios, precepto con el que nos hemos encontrado en la conocida problemática de nuestra existencia, hasta la posibilidad última, en la que, viendo, desvaneciéndonos, suplicando, gritando desde lo más hondo de nuestra miseria, alzamos los brazos hacia el gran Desconocido, hacia el Sí que se contrapone de modo invisible al No en el que nosotros estamos cautivos; consiste en que luego tenemos que conocer que semejante ver, desvanecernos, suplicar y gritar *tampoco* nos justifica, redime *ni* salva; consiste en que con ello no hemos hecho sino constatar y rubricar que nosotros somos hombres.

Tengo que obedecer a la concupiscencia que está sobre toda concupiscencia, a la concupiscencia de la perdida inmediatez de la vida, y, al obedecerla, esta concupiscencia califica a todas las concupiscencias, y no sólo a sí misma, como pecado; al «saber por medio de la ley cuál es mi situación con Dios, estoy rodeado de temor, de preguntas y de miedos, me dejo atemorizar por una hoja que susurra, temo el estallido de un relámpago, me angustia en todo momento la sensación de que

Dios viene con un mazo para golpearme la cabeza» (Lutero). Tengo que hacer todo esto para ahuyentar el peligro de tener que despreciarme a mí mismo, en caso contrario, como un cobarde y pusilánime; tengo que osar, dar, sacrificar todo eso para alcanzar y conseguir una cosa: el «ser como Dios», el instante eterno de la creación, el centro al que apuntan todas mis posibilidades; y si no he osado *todo,* si no he dado *todo,* si no he sacrificado *todo,* tengo que estar ahí con las manos vacías, polvo y ceniza, más alejado y más ajeno del Uno que nunca.

¿Sabemos ahora, por fin, qué es el *pecado,* cuán nulas son nuestras posibilidades de escapar de él? El pecado es de modo *tan* radical la posibilidad de todas las posibilidades humanas, que, precisamente al intentar escapar de él (que eso es la religión), nos enredamos en la culpa del pecado, caemos en el destino de muerte.

«*El pecado, para manifestarse como pecado, me preparó la muerte por medio de lo bueno*». ¡Por medio de lo bueno! ¡Por medio de lo necesario! ¡Por medio de lo inevitable! ¡Mediante aquello a lo que, si al fin nos hemos hecho honestos, nos agarramos como a clavo ardiendo! ¡Mediante la posibilidad que, cuando por fin la descubrimos, se pierde como cerilla encendida en la noche oscura! ¡Mediante lo más puro, lo más esperanzador, lo más eximio que conocemos dentro de la humanidad! ¿Qué es el erotómano, el alcohólico, el intelectualoide, el avaro, el político dictador, qué es el ejército de los filisteos de cada día en comparación con el pecador que cree, que reza? *Él,* no ellos, oye y percibe el ¡Stop! aniquilador que Dios ordena al hombre. *Él,* no ellos, sucumbe a la muerte que es la última palabra sobre este hombre en este mundo. «Fue él ciertamente quien soportó nuestra enfermedad y cargó con nuestros dolores» (Is 53,4). *Él* es el pecador, y se realiza no una posibilidad humana, sino la posibilidad divina, cuando él es, al mismo tiempo, el inocente, el agraciado que proclama la salvación y la vida, cuando «nuestro castigo recae sobre él para que nosotros tengamos paz» (Is 53,5).

¿Sabemos ahora qué es el pecado? ¿Sabemos ahora cuál es el sentido de la religión? «*Para que el pecado ejerciera el inconcebible poder del pecado por medio del precepto*». El sentido de la religión es que en el hecho real (7,7b) e inevitable (7,8-11) de esta posibilidad suprema del hombre el poder del pecado se demuestre como *el* poder que domina al círculo de la humanidad cerrado en sí, pero que, por la libertad de Dios, de

Dios mismo, sólo de Dios, está limitado. ¡Sólo por la *libertad de Dios*! El sentido de la ley consiste en su obligación de aguzar nuestra vista para que aquella libertad de la ley, aquel ser esclavos «según el nuevo sentido del espíritu» con el que miramos ya más allá de la frontera de la religión (7,6), tenga que ser en todo caso lo imposible para los hombres.

LA REALIDAD DE LA RELIGIÓN (7,14-25)

El sentido de la religión es demostrar el poder con el que el pecado domina a este hombre en este mundo: también el hombre religioso es pecador, precisamente él, precisamente él como hombre religioso. Con ello «abunda» el pecado, y resulta claro qué tiene ello que ver con la «sobreabundancia» de la gracia (5,20), con el ¡A pesar de todo! de la compasión divina. Pero antes de centrar de nuevo directamente nuestra atención en este punto de mira de todas nuestras consideraciones, debemos asegurarnos de que a nuestra concepción puramente teórica (a juicio de los teóricos) de la religión como última *pregunta* humana no se contraponga la llamada realidad religiosa como *respuesta,* como dato incuestionable más allá de la culpa y del destino.

Precisamente la realidad de la religión, es decir, el hombre religioso con su peculiar ser y tener, debe tomar la palabra (*¡«Psicología de la religión»!*). ¿Acaso no sabe él que el pecado celebra su triunfo haciéndolo su esclavo y entregándolo a la muerte (7,13) por medio de lo bueno, por medio de la suprema, de la más inevitable, de la más esperanzadora posibilidad humana? Él *no* sabe otra cosa.

Aunque la psicología romántica trate de cerrar los ojos a este estado de cosas, de celebrar la religión como la capacidad de «presentar como actuaciones de un Dios todos los avatares que acaecen en el mundo», de hacer que «ella acompañe como música sacra todo actuar del hombre» (Schleiermacher), la religión misma, activa, combativa, que tira con bala, la religión no estética, no retórica, no beatorra, la religión del salmo 39, de Job, de Lutero y de Kierkegaard, la religión de Pablo, se opondrá siempre, con no menor determinación, a los intentos de *desestimar* la gravedad de la religión. Ésta sabe que ella no es la coronación y consumación de un verdadero humanismo; se considera, más bien, como el punto preocupante, trastornante, peligroso, concluyente y –por ello– secretamente abier-

to en el círculo de la humanidad; se considera como lo inconcebible, insoportable, inaceptable frente a todos los sucesos que acaecen en el mundo, a toda actuación del hombre; se considera como el lugar donde se conoce no la salud, sino la enfermedad del hombre, donde resuena no la armonía, sino la disonancia de todas las cosas, donde no sólo no se da cimiento a la cultura, sino que, más bien, se la pone en tela de juicio junto con la incultura. La religión sabe muy bien que en el veredicto de los hijos del mundo, en todo instante de reflexión honesta, jamás puede ser ella otra cosa que esto:

«La cortina se rasga y la música enmudece.
El Templo desapareció también y a lo lejos
Se ve a la vieja esfinge de tamaño enorme».

(Fr. Schlegel sobre *Discursos,* de Schleiermacher)

Y ella se cuidará de querer enseñar algo mejor a tales no conversos. La realidad de la religión es lucha y escándalo, pecado y muerte, demonio e infierno. En modo alguno saca al hombre de la problemática engastada en los términos culpa y destino; por el contrario, lo sumerge más en ella. No le aporta solución alguna para la cuestión de su vida, sino que convierte al hombre en enigma insoluble para él mismo. Ella ni lo salva ni le descubre la salvación; más bien, hace patente su situación de irredento. La realidad de la religión no pretende ser objeto de disfrute o de celebración; al contrario, quiere que se la lleve como yugo duro porque no es posible quitársela de encima. No se puede desear, encarecer o recomendar a nadie la religión: ella es una *desdicha* que irrumpe con necesidad fatal en ciertos hombres y pasa de ellos a otros. Ella es la desdicha cuya presión empujó a Juan el Bautista al desierto para predicar la penitencia y el juicio, cuya presión hace que un suspiro prolongado tan conmovedor como la segunda carta a los corintios quede plasmado en palabras, cuya presión consigue que una fisonomía como la de Calvino llegue a ser lo que fue al final. Ella es la desdicha bajo la que probablemente tiene que suspirar en secreto todo el que se llama hombre.

V. 14-17. Primera constatación: **Porque sé**[1] **muy bien que la ley viene del espíritu, pero yo soy un hombre de carne y**

[1] Leo οἶδα μὲν porque considero improbable en este contexto (con Hofmann y Zahn) una llamada al consenso cristiano (οἴδαμεν), aunque no hay ra-

hueso, vendido como esclavo al pecado. Lo que realizo no lo entiendo, pues lo que yo quiero, eso no ejecuto, y, en cambio, lo que detesto, eso lo hago. Ahora, si lo que hago es contra mi voluntad, estoy de acuerdo con la ley en que ella es excelente, pero entonces ya no soy yo el que realiza eso, es el pecado que habita en mí.

«*Sé que la ley viene del espíritu*». Este saber es lo primero en la esencia del hombre religioso. Éste se halla bajo la dominante impresión del espíritu, que es dominante porque el espíritu es el ¿De dónde? que se contrapone de modo inmediato al inevitable ¿Adónde? de la muerte. El hombre religioso está sumido en la refriega de una lucha a la que no puede escapar porque es la lucha por su propia existencia. Se enfrenta a una exigencia que él debe satisfacer, cueste lo que cueste, porque todo lo insuficiente de su ser-ahí y ser-así apunta a la necesidad y legitimidad de esa exigencia. Se le ha formulado una pregunta y debe dar una respuesta. Se le ha llamado y debía obedecer.

La existencia de Dios descuella como el seto de un vecino antipático que no quiere que le vean, como un fortín enemigo, como un puño apretado en medio de su vida: él tiene que enfrentarse al reto, debe tomar postura al respecto, tiene que vivir acompañado por esa confrontación. Pablo sabe lo que dice cuando en otros escritos se define como «prisionero» (Ef 3,1; 4,1; 2 Tim 1,8; Flm 1,9). «Tú me sedujiste, oh Yahveh, y yo me dejé seducir; tú fuiste demasiado fuerte para mí y me venciste» (Jer 20,7).

«*Pero yo soy un hombre de carne y hueso, vendido como esclavo al pecado*». Surge de inmediato la pregunta: ¿Pero quién soy *yo* si *Dios* existe? Si existe aquella relación mía con él, si soy su prisionero, entonces ¿quién soy yo, el hombre? Y la experiencia testifica enseguida con rotundidad que en mi existencia como hombre, como el que soy, no hay sitio para lo dominante, para lo inevitable, para lo necesario, para la ley que proviene del espíritu. ¿Qué clase de existencia sería la que fuera capaz de acoger *esa* impresión, de orientarse por *esta* necesidad y esperanza, de satisfacer *esa* exigencia? Desde luego

zones objetivas para excluirlo (considero que la sección *no* es un *intermezzo* biográfico). El contrapuesto ἐγὼ δὲ (en vez del esperado εἰμὶ δὲ de los adversarios de la variante οἶδα μέν, p. ej. Kühl) se explica si se tiene en cuenta cómo en lo que sigue el ἐγώ del consagrado a Dios se contrapone a su saber, querer, hacer y realizar como *la* magnitud problemática. En la recepción de esta variante *no* hay que acentuar (contra Beck) σαρκινός εἰμι.

que no sería la mía, no sería la existencia humana que *yo* conozco. ¿Cómo debo responder si se me pregunta *esto?* ¿Cómo debo obedecer si se me llama *desde allí?*

«Soy un hombre de carne y hueso». La carne nunca llegará a ser espíritu, salvo en la resurrección de la carne. «Estoy vendido como esclavo al pecado». No es posible anular esa venta salvo con el perdón de los pecados. Yo soy hombre: ninguna emoción o entusiasmo religioso debe engañarme acerca de lo que esto significa; sólo un hombre nuevo, la superación del hombre, la vida eterna, podría liberarme de la zozobra de mi condición de hombre. ¿De qué me sirve el espíritu? ¿Para qué me vale la ley que viene de él? ¿De qué me sirve mi «piedad»? ¿No es patente que no hay ahí fuerza que me salve? «¡Señor, apártate de mí, que soy hombre pecador!» (Lc 5,8). Dios y el hombre que soy yo somos *in*compatibles.

«*Lo que realizo no lo entiendo, pues lo que yo quiero, eso no lo ejecuto, y, en cambio, lo que detesto, eso lo hago*». Una cosa es clara: si la ley, mi ser y tener religioso, fuera el espíritu, si «visión y sentimiento del universo», «sentido y gusto por lo infinito» (Schleiermacher) pudieran ser tomados en serio como posibilidad posible, si resultara, por ejemplo, que Dios y el hombre que yo soy fuéramos compatibles de algún modo, entonces tendría que ser yo capaz de conocerme, de comprenderme a mí mismo, es decir, mis actos, mis palabras, acciones y obras, mi vida real *desde ahí;* debería estar en condiciones de calificarla y concebirla –de forma total, parcial o, al menos, en cierta medida esperanzadora– en su continuidad y conformidad con el espíritu, como respuesta a aquella pregunta, como obediencia a aquel precepto, como realidad nueva querida por Dios junto a las restantes.

Sin duda que puedo ser lo bastante ingenuo y arrogante como para pensar y afirmar a veces que soy capaz, pero todo se confabula para que tenga yo que desistir enseguida de tal pensamiento y afirmación. Porque si es claro para mí el precepto de que debe hacerse la voluntad de Dios en mi vida y que sus mandatos no son difíciles, igual de claro es que eso no ha sucedido, sucede ni sucederá jamás en mi vida ni siquiera en las cosas más sencillas, en ningún instante, ni siquiera en mi instante más excelso, más puro y más honesto.

¿Puedo acaso elaborar al menos un pensamiento que exprese al espíritu que me domina? ¿Es acaso una única de mis palabras *la* palabra que yo busco, que desearía decir desde lo

hondo de mi miseria y esperanza? ¿Puedo hablar de modo que una palabra no deba ser eliminada por la siguiente? ¿Es más halagüeño el balance de mis acciones? ¿Es mi infidelidad en lo grande el sustituto adecuado para mi infidelidad en lo pequeño o viceversa? Un pensador, poeta, hombre de Estado o artista al que se tomara en serio, ¿estaría en condiciones de afirmar que sus obras son un reflejo verdadero de lo que él quiso? ¿No debo distanciarme, con nostalgia, pero con rotundidad, de toda obra realizada por mí, por el hecho de haberla ejecutado yo? ¡Ay de mí si mis celebraciones dilatan en demasía ese distanciamiento! Si tal es la situación de mis pensamientos, palabras y obras, ¿la impetuosa marejada de mi subconsciente no podría sustituir las carencias que afloran en el plano de mi conciencia? Sólo los incorregibles creen en el valor eterno de sus sentimientos.

No, en modo alguno puedo reconocer mis prestaciones como hijas legítimas mías. Ellas adoptan frente a mí una actitud distante y hostil y provocan enseguida mi desagrado. No las entiendo, no las amo, desearía negarlas. Y ellas me miran fijamente como niños malcriados, malos, horribles. Obra imperfecta es nuestro saber y obra imperfecta es nuestro conocer (1 Cor 13,9). No, yo no entiendo lo que realizo. Lo que quiero, eso no lo hago, y lo que detesto, eso hago. Pero ¿quién soy *yo* que estoy desgarrado entre ese querer y no hacer y ese detestar, pero hacer?

«*Ahora, si lo que hago es contra mi voluntad, estoy de acuerdo con la ley en que ella es excelente*». «Lo que detesto, eso lo hago», acabamos de afirmar. Parece darse así un punto de coincidencia entre mí y lo que desde el espíritu llega a mí de modo impalpable, inaccesible, intransferible: mi odio, mi protesta contra mi vida efectiva, la intranquilidad con la que acompaño a mi propia marcha a través del tiempo, mi no querer aquello que hago. ¿No estoy, al menos en virtud de esta negación, en armonía conmigo mismo? ¿No obro la ley al menos en cuanto que soy profundamente consciente de mi condición pecadora y la desapruebo de modo tajante? ¿No tengo derecho a tranquilizarme pensando que estoy intranquilo? «Si percibes en ti la pugna del espíritu con la carne y haces a veces lo que *no* quieres, entonces eso es señal de tu corazón creyente. Mientras esta *pugna* perdura en el hombre, el pecado no domina en él. Y porque el hombre *pelea* contra el pecado y no consiente en él, no se le imputa ese pecado» (Joh. Arnd). ¡Qué

frases tan peligrosas! ¿Quién no conocería este escondrijo de la dialéctica pietista y desconocería el crepúsculo un tanto suave de conformismo, resignación y compromiso que suele darse a la chita callando tras todo tipo de convulsiones de las conciencias, precisamente cuando se dan tales peleas?

«*Pero entonces ya no soy yo el que realiza eso, es el pecado que habita en mí*». ¿Qué significa eso de que odio mi propio obrar y protesto contra mí mismo? Pues que yo mismo abro de forma violenta el foso que me separa de mí. ¿Sería esto un comienzo prometedor? ¿Facilitaría esto la respuesta a la pregunta: quién soy *yo,* quién es *Dios?* Yo, «el que realizo eso» y cuyo obrar contemplo yo (¡el otro yo!) con terrible desagrado, no es, a ojos vistas, el yo que puede salir airoso respecto de aquella pregunta. ¿Sería el otro yo, el terrible, el descontento, el eterno protestón?

Pero ¿quién es ese otro yo? ¿Sería este impotente espectador, este pobre apátrida que no puede sino no querer y acompañar con gestos de repulsa lo que aquél realiza realmente, y lo realiza sustituyéndole a él, sería él capaz de satisfacer todas las exigencias de aquella pregunta? ¿Me serviría de justificación decir que *yo* en modo alguno soy sujeto consciente de lo que hago, que no soy dueño de mí mismo, que, a pesar de mis protestas, interviene otro y manda, piensa, habla, actúa y siente, que yo tan sólo aporto el lugar y el nombre para realizaciones con las que nada tengo que ver? ¿Qué significa, pues, esa justificación, mi estar de acuerdo con la ley, sino mi propio juicio sobre mí mismo, sino que el pecado habita en mí? ¿Me procuraría acaso terreno firme esa condena de mí mismo? ¿Quién me dice si aquel yo que hace lo que le place y aquel otro yo que no quiere lo que el primero realiza no son idénticos en el fondo? ¿Quién me dice si, al fin de cuentas, todo mi furioso pelearme conmigo mismo no es una fanfarronada que tiene lugar dentro de las cuatro paredes de la casa de pecado que es el yo *uno?* En realidad, la religión nunca jamás habla del yo que existe más allá del pecado que habita en mí. Habla sólo de la discrepancia con la que realizo de continuo lo que no quiero y no quiero lo que realizo. Habla sólo de que la vida del hombre no está en consonancia con su saber. Habla sólo de *una* realidad: de la realidad del pecado.

V. 18-20. Segunda constatación: **Porque sé que el bien no habita en mí, es decir, en mi carne. Porque consigo querer lo recto, pero no logro realizarlo. Porque no hago el bien que**

quiero, sino el mal que no quiero. Pero si lo que yo hago es contra mi voluntad, ya no soy yo el que lo realiza, sino el pecado que habita en mí.

«*Sé que el bien no habita en mí, es decir, en mi carne*». Este saber es el segundo elemento esencial del hombre religioso; dado ya en el primero y con el primero. «El bien no está en mí». Nos topamos de nuevo aquí con lo «especial» de los receptores de la revelación (3,1-20): que ellos, como tales, pueden y deben saber precisamente esto. ¡Precisamente ellos! ¿Tampoco pueden y deben saber la revelación de Dios en Jesucristo si el hombre no es iniciado en este misterio inquietante? ¡Y no pueden conocerla porque ella es la revelación de todas las revelaciones! «El amado Pablo bien que quería no estar en pecado, y tiene que estar en él: otros muchos y yo nos sentimos inclinados a pensar que estaríamos muy felices sin el pecado, pero no lo logramos, nos esforzamos, pero caemos en el pecado, nos levantamos, nos martirizamos y molemos a golpes noche y día sin cesar: pero porque estamos metidos en esta carne, porque llevamos a cuestas este saco pestilente, eso no desaparecerá; el viejo Adán también quiere tener su vida hasta que vaya a la tumba. En resumen: el reino de Dios es un reino singular; ningún santo podrá decir aquí más que: ¡Oh Dios omnipotente, me confieso un pobre pecador, no tengas en cuenta mi vieja deuda!... *No es cristiano el que no tiene ni siente pecado alguno.* Si tú encuentras a uno que no tenga ni sienta pecado alguno, ése es el anticristo, no un verdadero cristiano. *Por consiguiente, el reino de Cristo está metido en pecados, tú estás empantanado allí donde él lo ha colocado en la casa de David*» (Lutero).

Ningún «pero yo» (7,14) restrictivo se contrapone aquí a lo que el hombre religioso sabe de sí. Porque el «es decir, en mi carne» no indica restricción alguna, sino una intensificación de la acusación que él, precisamente él, tiene que lanzar contra sí mismo. ¡Yo soy carne! Esto es la opinión. Recordamos lo que «carne» significa (3,20): realidad incualificada e incualificable (vista desde el hombre, precisamente desde el hombre religioso). Carne significa relatividad exenta de relación, nulidad, sinsentido. ¡Eso soy yo! Tiene que decir esto de sí no el acaudalado, el hedonista, el dictador (¿cómo podría decirlo? ¡Lo que él sabe de sí tal vez sea un rayo de luz de la compasión divina, que es mayor que la ira de Dios!), sino el consagrado a Dios, el hombre con la vivencia religiosa, real, seria y auténti-

ca, el profeta, el apóstol, el reformador, para el que la unidad de la santidad y la misericordia de Dios se ha convertido en la cuestión más personal y existencial. «¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno sino sólo Dios» (Mc 10,18). Y eso lo dice *Jesús*. Por consiguiente, no es fruto de un planteamiento demasiado pesimista la idea a la que hemos llegado enseguida (7,14) partiendo de nuestro saber acerca del espíritu: que Dios y el hombre que soy yo no vamos juntos, sino que lo constatado allí en virtud de la experiencia concuerda con la lógica del asunto. Del saber de *Dios* deriva por necesidad *este* saber del *hombre,* ningún otro.

«*Porque consigo querer lo recto, pero no logro realizarlo. Porque no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero*». Mi querer, pero sólo mi querer –que constituye una unidad con mi saber acerca de la divinidad de la ley (7,14)–, me recuerda el bien que no está en mí; porque sin querer lo divino, tampoco puedo saberlo. «Consigo querer», pero ¿qué significa querer? Sin duda: esforzarse, ansiar, desear, preguntar, buscar, pedir, llamar a la puerta. Éstas son palabras últimas, prometedoras, de toda pastoral y de toda predicación, repetidas de forma jadeante y sobrepujadas de continuo en nuevas ampliaciones, variaciones e intensificaciones por todos los testigos de la verdad de todos los tiempos; quizás con tanto jadeo porque el sentido de ellas es tan pavorosamente sencillo y porque es tan espantosamente claro que esto sencillo es de hecho la última palabra dentro de la realidad religiosa. Si ésta no surte efecto, ¿qué lo surtirá? Pero es indudable que surte efecto.

El eslogan ¡*Buscad* a Dios! encontrará de continuo oídos atentos precisamente porque ese dicho es lo último que los oídos humanos son capaces de oír aún; y de seguro que el número de los que quieren de forma sincera, de los que buscan a Dios con corazón sincero, fue y es infinitamente mayor que lo que podría aparecer en una consideración superficial. ¿*Quién* tiene derecho a denegar a *alguien* el querer de modo sincero? Tal vez soy también yo un buscador de Dios. «Consigo querer». Puede ser. Pero el escondrijo religioso al que tal vez yo desearía huir con esta constatación es tan insuficiente como el otro, del que está escrito que «lo que hago es contra mi voluntad» (7,16). Porque como allí recae el acento en el *no hacer,* así aquí, para que el bien esté en mí, depende todo de *hacer,* de «realizar lo recto». Es indudable que tampoco el querer más honrado, más profundo, más radical, suele ser coronado con la «realización de lo recto».

Pensemos de nuevo en los cementerios de la historia de la Iglesia y de las ideas cristianas, en las que en verdad no faltó aquel querer honrado. ¿En qué se diferencia, por ejemplo, el «obrar» de Jeremías del «obrar» de los falsos profetas que se oponían a él? ¿En qué se distingue el «lograr» del cristianismo antiguo que culmina en Constantino (¡hay que escuchar al respecto a historiadores no interesados por la teología!) del contemporáneo «lograr» del culto a Mitra o a Cibeles? ¿En qué se distingue el «lograr» de los reformadores de Wittenberg, Zurich y Ginebra del «lograr» de los papas de Roma o de los muy religiosos constructores de la torre de Babel? ¿En qué el «lograr» de la piedad interior en los muy admirados ojos de la Madonna de la Sixtina del «lograr» de inaudita mojigatería que habla desde los ojos de las vírgenes de El Greco? ¿Acaso todos los logros humanos como tales no son peldaños de *una* escalera? ¿No son todos ellos, en el mejor de los casos, *metáforas* de un logro totalmente distinto? ¿No es claro que *la* honestidad a la que el *Señor* permite el éxito *no* es del todo igual que el honrado querer que nosotros podemos querer y del que desearíamos consolarnos a veces? ¿Y no es claro que del camino que conduce de este querer honrado *al* éxito cuyo logro el *Señor* permite sabemos sólo que es una línea quebrada, que se corta de continuo y que nunca alcanza su meta?

«Porque no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero». Esto es lo que el hombre religioso, precisamente él, tiene que responderse cuando pregunta qué logra *más allá* de su querer. Por consiguiente, también aquí tiene que decirse él a sí mismo: no, el bien y mi querer el bien son dos cosas distintas. Porque lo propio del bien es exigir de modo tenaz su traducción a la realidad; no se conforma con ser querido, sino que pretende ser realizado. Pero yo no lo realizo, sino que practico toda clase de mal que no quiero. Y debo preguntar de nuevo: ¿quién soy yo, que me veo obligado a ser a la vez, de modo insoportable, el que quiere y el que no realiza, aquel a quien su honrado querer sólo puede recordarle que el bien no está en él?

«*Pero si lo que yo hago es contra mi voluntad, ya no soy yo el que lo realiza, sino el pecado que habita en mí*». Así, pues, visto desde la atalaya de mi querer, *no* «logro realizar lo recto» (7,18b-19). Por eso hay que volver al decisivo punto de vista y preguntar: ¿qué se realiza? Respuesta: «Lo que hago es contra mi voluntad». En consecuencia, no se puede decir que mi

honrado querer el bien me justificaría; como tampoco se puede hablar de que me justificaría mi honrado no querer el mal (7,16-17). Por el contrario, se confirma de modo inapelable mi propia sentencia sobre mí mismo: no soy yo el que lo realiza. Fuera de circuito y puesto contra las cuerdas, me veo obligado a contemplar lo que se realiza en mi propia casa.

¿Qué significa la alusión a mi buena voluntad sino la confesión de que el pecado habita en mí? *Él* obra, *él* realiza, *él* logra. Pero esto no me exculpa, sino que, por el contrario, es mi autoproclamado veredicto. Porque, ¿con qué razones afirmaría yo la no identidad *del* yo que realiza y *del* yo que no quiere lo que aquél realiza? La realidad, también la realidad de la religión, conoce sólo *un* hombre, y ése soy yo, nadie más que yo. Y ese uno habita –queriendo y no realizando, no queriendo y realizando– entre las cuatro paredes de la casa de pecado. Su *pecado* es, en resumen, el hecho del que la realidad de la vivencia religiosa da noticia.

V. 21-23. Resultado: **Descubro, pues,** que **la ley** tiene su realidad en que **queriendo yo hacer lo recto hago lo malo. Pues en mi interior me deleito en la ley de Dios, pero advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y me hace prisionero de la ley del pecado que está en mis miembros.**

«*Descubro, pues, que la ley tiene su realidad en que queriendo yo hacer lo recto hago lo malo*». Ser hombre religioso significa ser un hombre desgarrado, falto de armonía, desazonado. Acorde consigo mismo podría estar sólo aquel en quien no se ha despertado aún la gran cuestión acerca de su unidad con Dios. Todos nosotros delatamos con suficiente claridad en toda nuestra conducta que en modo alguno estamos bien avenidos con nosotros mismos, y, con ello, en qué gran medida nos intranquiliza Dios. ¡Dichosos los que pueden negar eso con corazón ingenuo! ¡Ojalá consigan que esa pregunta se mantenga dormida en ellos por mucho tiempo! La realidad de la religión consiste en que, frente a lo que quiero y no realizo, realizo y no quiero, mi yo, el sujeto de todos estos predicados, se convierte en una magnitud absolutamente cuestionable, se convierte en una X que no puede vivir ni morir.

En virtud de la ley por la que conozco a Dios, quiero «hacer lo recto». Y en virtud de la ley por la que Dios me conoce, «hago lo malo». La posibilidad suprema se convierte para mí en zozobra insuperable; la promesa suprema pasa a ser nece-

sidad máxima; el don supremo se vuelve amenaza extrema. ¿Habría que creer que Schleiermacher, el día en que completó sus discursos sobre la religión, pudo descubrir, «en un arrebato de gozo paterno y miedo a la muerte», «que sería una pena que me muriera esta noche»? ¡Como si el morir no fuera algo *muy* natural después de haber hablado uno con tanta sutileza y belleza sobre la religión! ¿Acaso uno puede estar en condiciones de recomendar la religión a los hombres cándidos que, en el fondo, desean de todo corazón la tranquilidad, de recomendarla como algo no sólo soportable, sino saludable, interesante, enriquecedor? ¿Instar a aceptar la religión como valioso complemento de la cultura o como sustituto de ella al que en verdad está bastante ocupado con la propia problemática interna de toda cultura e incultura? ¿Relacionar de modo triunfalista la religión con la ciencia, con el arte, con la moral, con el socialismo, con la juventud, con la nacionalidad, con el Estado, como si miles de experiencias no hubieran dejado sentado que allí donde la funesta «religión *y* ...» toma forma consistente no crece más la hierba? ¿Habríamos de creer que los singulares líderes que proclaman todo esto están justificados porque piensan que millones y millones quieren ser guiados precisamente así y no de otro modo, porque precisamente recurren a la posibilidad religiosa como fundamentación, mejora o consagración confortante de sus restantes posibilidades, porque mediante el *pathos* de la infinitud desearían dar alas a su propio *pathos* y al de otros, porque esperan precisamente hacerse algún bien haciéndose piadosos para todo lo demás?

La extraña realidad de este evento en modo alguno impide afirmar que todos ellos, líderes y liderados, con tal conducta, se cortan la rama en la que están sentados, incendian la casa en la que desearían dormir, abren boquetes en el navío en el que navegan sobre el proceloso mar. Quien esté interesado en su tranquilidad personal, en la bella armonía de la humanidad, en la solidez de la cultura humana (o de la incultura), tratará de evitar mientras pueda, con Lessing, Lichtenberg, Kant y Goethe, que la religión irrumpa en su círculo vital. Levantará su voz para advertir contra los demasiado incircunspectos que, por motivos estéticos, históricos, sentimentales o políticos, abren los diques y procuran al caudal que se llevará por delante *primero a ellos* un paso a las cuevas y palacios de los hombres. Ese tal delatará con ello más prudencia y objetividad que aquellos pretendidos virtuosos de la espiritualidad (¡en

verdad sus más fogosos diletantes!) que, sin saber lo que hacen, con su deleite romántico en la religión concitan fantasmas a los que *ellos* no conjurarán.

Pero ese tal no tendrá éxito en su empeño; porque la posibilidad religiosa se asienta en un plano más profundo del hombre que impide a éste prescindir de ella; y la cultura del Occidente moderno no es la potencia que pueda proteger al hombre frente a aquella posibilidad. Él, el centinela apostado a la puerta de la humanidad, cuide de que, a la hora undécima, no tenga que acordar una pequeña paz con el enemigo temido con razón. Porque la religión *es* el *enemigo,* el *enemigo* disfrazado de amigo fidelísimo del hombre, del griego y del bárbaro, la *crisis* de la cultura *y* de la incultura. La religión es el adversario *más peligroso* que el hombre tiene más acá de la muerte (si dejamos de lado a Dios). Porque ella es la posibilidad humana de recordar que tenemos que morir, la posibilidad de acordarnos de Dios. Dentro del mundo del tiempo, de las cosas y del hombre ella es *el lugar* donde la pregunta *«¿Quién eres tú?»* se expresa del modo más insoportable. «La ley de Dios se convierte para el hombre en la condenación; porque en la medida en que ellos están bajo la ley son esclavos del pecado y, por tanto, reos de muerte» (Calvino).

«*Pues en mi interior me deleito en la ley de Dios, pero advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y me hace prisionero de la ley del pecado que está en mis miembros*». La religión es dualismo que se abre paso. El que envuelve este estado de cosas con flores de retórica de sonoridad monista es «el traidor eximio de la religión» (Overbeck) y presta el peor servicio imaginable al mundo al que pretende complacer con ello. Porque el misterio que él se empeña en encubrir se niega a dejarse tapar, y los cartuchos de dinamita envueltos en flores terminarán por explosionar un día. Religión significa desgarro del hombre en dos mitades: aquí el «espíritu» del hombre interior, que se deleita en la ley de Dios (¿acaso soy idéntico a este «espíritu», acaso soy sólo «interior»? ¿Quién se atreve a afirmarlo?); allí, la «naturaleza» de mis miembros en la que se deja oír otra ley del todo distinta, otra posibilidad completamente diversa, una vitalidad de otro género en guerra, que dice No a la «ley de la razón» y a su Sí.

Aquí, en esta oposición emergente, en esto segundo, en este principio de la diversidad se encarna en mi corporeidad separada del alma la ley de todas las leyes, la posibilidad de to-

das las posibilidades: el pecado que me hace prisionero (¿Me identifico acaso con esta «naturaleza» dominada por el pecado?). ¿Quién se atreve a afirmar *esto?* Interioridad y exterioridad, más allá y más acá, idealismo y materialismo se puede denominar también a estos binomios contrapuestos. Pero ¿de quién eres *tú?* ¿Del «espíritu» o de la «naturaleza»? *Tú* no puedes negar al «espíritu» y querer ser sólo «naturaleza», pues tu peculiar saber como hombre religioso (¡tú tienes conocimiento de *Dios*!) es que la naturaleza quiere ser espíritu. Pero tampoco puedes negar la «naturaleza» y querer ser sólo «espíritu», porque, como hombre religioso, sabes muy bien (¡tú tienes conocimiento de *Dios*!) que el espíritu quiere ser naturaleza. Entonces soy ambas cosas, desearías responder: «espíritu» y «naturaleza», naturaleza espiritual, espíritu natural quizás. Intenta tales anticipaciones descaradas y verás enseguida que lo que quiere ser *uno* no se deja yuxtaponer, amalgamar, casamentar, sino que cuanto más celo pones en unificar las oposiciones, con tanta más seguridad e intensidad continuará la dinámica de divergencia.

No, tú eres alternativamente, siempre, lo uno *o* lo otro, pero nunca lo uno o lo otro *por completo.* Ahora lo uno que es excluido por lo otro, ahora lo otro que es excluido por lo uno; pero, sin embargo, no excluido de forma definitiva, letal, sino siempre de modo que también su expulsión más radical deja abierta la débil, pero prometedora, posibilidad de un retorno igual de radical.

V. 24-25a. ¡Desdichado de mí! ¿Quién me liberará de este cuerpo de pecado? – ¡Gracias sean dadas a Dios por Jesucristo nuestro Señor!

Nos encontramos de nuevo en el punto del que partimos al comienzo del capítulo: el hombre religioso es «el hombre todo el tiempo que él vive» (7,1): *este* hombre en *este* mundo, el hombre humanamente posible, el único que nosotros conocemos. *El* hombre que jamás debe ser lo que es y que jamás es lo que debe ser. *El* hombre que en su cuerpo mortal, con el que está unido de modo inseparable e indelimitable, lleva consigo de un lado para otro el recuerdo de que él (¡ningún otro, *él*!) es de la muerte. ¿Adónde pueden conducirnos todas las constataciones sobre la realidad de la religión sino a dudar radicalmente de la posibilidad *de este* hombre? En realidad, él ni puede vivir ni puede morir. En verdad, con su piedad está suspendido en el vacío, entre cielo y tierra.

Pero ¿de qué me sirve dudar absolutamente de la posibilidad de este hombre si al fin y al cabo *soy* este hombre, si todas las contorsiones psíquicas y todas las lucubraciones dialécticas no me ayudan a escapar de la brutal realidad de este «yo soy», si yo, hecho vidente por la posibilidad religiosa, no veo otra posibilidad que la de ser este hombre? «¡Desdichado de mí!». ¿Sabemos ahora, por fin, qué es el hombre? ¿Y qué es la realidad de la religión? ¿Y *cuán lejos* de la realidad de la religión está aquel sentimiento triunfalista que estuvo en la cuna *de lo que* los portavoces del s. XIX gustaban denominar religión? La realidad de la religión es el espanto del hombre ante sí mismo.

Pero *Jesucristo* es el hombre nuevo más allá del hombre humanamente posible; más allá, sobre todo, del hombre piadoso. Él anula a *este* hombre en su totalidad. Él es el hombre que vino de la muerte a la vida. Él es –no yo, mi yo existencial– yo, el yo que estoy en Dios, en la libertad de Dios. Gracias sean dadas a Dios: por Jesucristo nuestro Señor *no* soy el hombre desdichado que soy.

V. 25b. En resumen: «yo como **el mismo** hombre uno **sirvo con la mente a la ley de Dios, pero con la carne a la ley del pecado».**

El hombre desdichado que *yo soy*. Debemos mantener todo el peso de este «yo soy». *No* se arroja este peso. En realidad, Pablo no ha narrado aquí su historia «*anterior* a su conversión». ¿Qué significa «anterior» si en la conversión se trata de abolir a este hombre en su totalidad? Por el contrario, Pablo, entendido con empatía por los reformadores, *no* comprendido por la teología moderna que lee con gafas pietistas, constata su *ser* en el pasado, presente y futuro. La realidad de su *ser* «antes» y «después» de Damasco es *esta* realidad. Él es el mismo hombre uno, pero está partido por la ley de Dios en dos que no pueden ser dos en virtud de la ley de Dios. Ha caído en un dualismo que es su propia refutación. Se ha estrellado contra Dios, pero no puede olvidar a Dios. ¿Sabemos ahora qué es la libertad de Dios, qué es su gracia?

CAPÍTULO 8

EL ESPÍRITU

LA DECISIÓN (8,1-10)

V. 1-2. Por consiguiente, ninguna condena de muerte pesa ya sobre los que están en Cristo Jesús. Porque la ley del espíritu de vida que se ha revelado **en Cristo Jesús te ha liberado de la ley del pecado y de la muerte.**

«*Ninguna condena de muerte pesa ya sobre los que están en Cristo Jesús*». ¿De qué hemos hablado? ¿De la religión como posibilidad del hombre o de la libertad que tenemos en Dios más allá de todas las posibilidades humanas? ¿Del pecado o de la justicia? ¿De la muerte o de la vida? ¿Qué hombre es, pues, capaz de tener noticia de lo que acabamos de escuchar acerca del límite, del sentido, de la realidad de la religión? ¿De dónde viene él? ¿De dónde ve él? ¿De dónde sabe él? ¿Quién le dice todo esto? ¿Quién le dice que él es el hombre? Al formular esta pregunta (¡y ella existe antes de que la formulemos!) hemos tocado el torpedo de Sócrates y hemos recibido su impacto: es obvio que el hombre no puede decirse a sí mismo la humillante constatación de que el hombre es hombre; se lo tienen que decir, se lo debemos responder antes de que él haya llamado. Es manifiesto que él no ha buscado, concebido, querido y elaborado esto, pues ello es, en cuanto a su contenido, el supuesto previo a todo su buscar, pensar, querer y elaborar. El lugar desde el que hay que ver todo el círculo cerrado como tal no puede estar dentro del círculo. La posibilidad de captar lo humanamente posible como tal en su limitación es –¡aunque hiciéramos caso a Kant cuando prohíbe echar una mirada más allá de lo limitado, sí, *precisamente* entonces!– una posibilidad nueva e inaudita. El hombre que está en grado no sólo de criticarse, no sólo de desaprobarse y de compadecerse de sí mismo, sino de ponerse en tela de juicio en su totalidad, el hombre que se espanta de sí mismo (7,24), ese hombre en modo alguno soy yo.

Y si preguntamos: ¿Quién entonces? ¿Qué entonces?, habremos de comprender con claridad que, con esta pregunta, puesta incluso en labios de un holgazán y de un jugador, ha entrado en nuestro campo de visión un otro radical, irrevocable e irreversible. Con independencia de quién o qué pueda ser ese «entonces», es un más allá de la frontera de nuestra vida humana, es un vuelco de su sentido, *es* su realidad determinada *totaliter aliter,* pues *es* (¡en nuestra propia pregunta!) un ojo extraño pero conocido, conocido pero extraño, que nos mira ya en el más acá, en sentido inverso, en la no transformada realidad de nuestra vida, en nuestra condición absolutamente pecadora y mortal.

Con la pregunta acerca del ¿De dónde? de nuestro saber acerca de nosotros mismos caracterizado por el conocimiento de nuestra condición pecadora y mortal nos topamos de inmediato con la existencia del hombre *nuevo* que se contrapone a *este* hombre. Él *es*. Esta decisión *ha sido tomada* no en el tiempo, sino en la eternidad, que delimita al tiempo. Aunque se busque de continuo esa decisión fuera de aquella pregunta con la que nosotros tocamos el torpedo, la eternidad limitadora del tiempo, con todo, ella es dada, y se encuentra de una vez por todas en aquella pregunta y con aquella pregunta. Aquella pregunta es esta respuesta: el espíritu *es*. Él *es* el Sí que (¡como su No!) expulsa de sí aquel saber que el hombre tiene de sí mismo. Él es –como este No– la frontera, el sentido, la realidad de la vida del hombre. Pero él es –como Sí– el más allá de esta frontera, la inversión de este sentido, la nueva realidad. El saber del hombre acerca de sí mismo referido a su origen, puesto en la *luz* de su origen, la relativización de todas las posibilidades humanas llevada a cabo en ese saber, comprendida en su propia relatividad frente a lo absoluto que hace posible tal relativización, el «desdichado hombre» (7,24), que soy yo, visto desde arriba, desde fuera (¡y, sin embargo, desde mí mismo!), conocido en su absoluto descollar por otro hombre totalmente distinto que yo no soy (¡y paradójicamente conocido, con todo, por mí mismo!), eso es lo que significa la afirmación: El espíritu *es*.

Por consiguiente, referida, comprendida, vista y conocida, no nos alcanza la condena de muerte bajo cuya sombra se encuentra el hombre religioso, precisamente él, y toda carne. Porque referido, comprendido, visto y conocido *percibimos* el veloz soplido del cielo como el de un viento impetuoso que

llena toda la casa (Hech 2,2), *vemos* la Ciudad Santa, la nueva Jerusalén, que desciende de Dios, desde el cielo (Ap 21,2), *estamos* «en Cristo Jesús». Estar «en Cristo Jesús» significa que estamos insertados en la abolición *de este* hombre revelada en Jesús en cuanto Cristo, abolición en la que él está fundado como hombre *nuevo*. Este hombre nuevo ha venido de la muerte a la vida. Si participamos de su fundamentación, entonces no nos alcanza ya la condena de muerte que alcanza a aquél, porque ha sido ejecutada ya.

«*Porque la ley del espíritu de vida en Cristo Jesús te ha liberado de la ley del pecado y de la muerte*». Existe una posibilidad *por encima* de todas las posibilidades que, por ello, no es una posibilidad *junto a* otras, sino –como el pecado, y puesto que como negación del pecado ocupa el lugar de éste– el común denominador de todas las posibilidades restantes. Existe un hecho dado de una vez por todas; es tan único que sólo al borde de todo lo dado puede aparecer como lo *nunca* dado. Existe una ley suprema de la que, por ser la ley constitucional, dependen todas las leyes. Esta posibilidad, esto dado, esta ley, es el espíritu. Y el espíritu es lo nuevo, lo existencial, lo único y universal de la vida revelada en Cristo.

Hablamos del espíritu. Pero ¿es posible hacerlo? No, no es posible; porque, si bien es verdad que tenemos muchas palabras para hablar de las muchas posibilidades, sin embargo no disponemos ni de una sola palabra para esta posibilidad, para la posibilidad imposible de nuestra vida. ¿Por qué no guardamos, pues, silencio acerca de él? Debemos guardar silencio también acerca de él, pero lo comprometemos tanto con nuestro silencio como con nuestro discurso. Se le sirve tan poco con el silencio como con el habla. Y quedamos en que él es la *palabra* que quiere ser proclamada tanto con nuestro silencio como con nuestro discurso. No podemos hablar ni podemos callar, debemos hablar y debemos guardar silencio... Estamos en un aprieto supremo frente al espíritu; y no *hay* una salida clara de este apuro. Procuremos que nuestro hablar se dé a su tiempo y nuestro callar también en su momento; pero comprendamos al mismo tiempo que, si acertamos, *no somos nosotros* los que hemos atinado (¡no nosotros como oradores o silentes religiosos!), sino que el espíritu mismo ha hablado *o* callado entonces.

Tenemos el espíritu. El que se ha topado con la existencia del espíritu, con ello se ha topado con su propia existencia en

Dios. No podemos ni queremos negar, ocultar ni tergiversar que hemos oído el soplo del cielo, que hemos visto la nueva Jerusalén, que hemos encontrado la decisión eterna, que *estamos* «en Cristo Jesús». Pero ¿qué significa «visto», «oído», «estamos»? ¿Qué significa «tenemos»? Tanto si subrayamos el «*nosotros*» o el «*tenemos*», al hacerlo, precisamente al hacerlo, nos movemos en el terreno típico de la religión. *No* pensamos en el espíritu mientras no lo conectemos con «*nosotros*» y con «*tenemos*». Y hemos de establecer esa conexión porque ni debemos ni podemos actuar de otro modo.

Aunque no lo digamos, lo pensamos; aunque no lo pensemos, lo sentimos: tenemos el espíritu. Lo inadmisible sucede en todos los casos. Tenemos que conocer su condición de inadmisible, saber que «nosotros» sólo puede significar «no nosotros», y «tenemos» sólo «no tenemos»; saber tal vez que *entonces* a lo inadmisible se contrapone la verdad: un cualificado «nosotros» y un cualificado «tenemos» que comprenden virtualmente en sí todo «nosotros» y todo «tenemos» de los hombres, pero sin dejar de contraponerse a ellos como crítica e interrogante; saber tal vez que «nosotros» no somos *entonces* sólo éstos o aquéllos, sino (¡como «no nosotros»!) los representantes y primogénitos de todos, que nuestro «tener» no es sólo un modo de ser histórico y psicológico, sino (¡como nuestro «no tener»!) el destino eterno del hombre, que nuestro estar «en Cristo Jesús» no es sólo la existencia de una comunidad, sino (¡como nuestro no-ser!) la comunión de los espíritus en la unidad del espíritu; saber tal vez que *entonces* los otros, los muchos, dejan de ser frente a nosotros (¡en cuanto que nosotros somos «no nosotros», en cuanto que nosotros «no tenemos»!) los otros, los que no tienen, sino que les oímos hablarnos en sus propias lenguas las grandezas de Dios (Hech 2,11). En todo caso, también aquí nuestro miedo a negar al espíritu es incomparablemente mayor que el temor a ponernos en una situación ambigua, es la situación religiosa.

Contamos con el espíritu. ¡Sí, como si él fuera un factor, un motivo, un elemento eficiente, una causa! Sabemos, sin embargo, que él *no es* nada de esto, sino actus purus, pura actualidad, puro acontecer, sin principio ni fin, sin barrera ni condición, sin lugar ni tiempo, no algo junto a otro, no cosa y, por consiguiente, tampoco causa. Pero la paradoja se convierte en realidad: el espíritu pasa a ser como espíritu algo junto a otro, se da lo no dado, lo imposible se torna posible, lo invisible vi-

sible, lo desconocido conocido. Lo paradójico del espíritu es que él, al que sólo se puede describir mediante negaciones, *es;* y con ello debe concordar por nuestra parte la paradoja de que nosotros nos comprometemos a contar con él como si él fuera algo junto a lo otro, como si él fuera causa; lo paradójico es que nosotros le esperamos, le pedimos, le atribuimos un obrar propio, singular, admitimos en silencio su gobierno, procuramos no entristecerle, le adoramos como tercera persona de la Divinidad.

Aunque tal actitud deba consistir en cada instante en abolirnos a nosotros mismos, sin embargo no podemos ni debemos sustraernos a la necesidad de adoptar una actitud que quiere concordar de algún modo con el hecho altamente existencial del espíritu. Ojalá sepamos que ninguna actitud humana concuerda de hecho con el espíritu; que quizás entonces el espíritu concuerda *con nosotros,* intercede *por nosotros, nos* justifica como a los injustificables. En vez de decantarnos por el pecado contra el espíritu, es preferible que optemos de nuevo por el injustificable obrar religioso.

El espíritu habla, actúa, obra. ¿No sabes lo que esto significa? Sí, y yo no sé lo que digo con esto. Pero él ha hablado, actuado y obrado ya, tan cierto como que él se contrapone como el radicalmente otro a la totalidad de lo que yo puedo decir y tú puedes oír. Tú estás conmigo ante hechos consumados. Nuestra perplejidad puede esforzarse sólo en explicarlos, no hacerlos reales. El espíritu «te ha liberado de la ley del pecado y de la muerte». ¡A ti, a ti de modo existencial! El cambio, giro, vuelco acaecido en Cristo Jesús es el *tuyo.* La posibilidad sucedida en él es *tu* posibilidad. La vida aparecida en él es *tu* vida. El ámbito de tu hablar, actuar y obrar está cercado por el de un otro inmenso e incomparable. Relativo, alusivo a la ley de todas las leyes, es el precepto de Dios al que tú mismo consideras como la ley de tu pecado y de tu muerte. Tú pecas contra la justicia de ese otro. Tú mueres en la vida de ese otro. Tu No es No sólo en el Sí de ese otro. ¿Dónde está tu pecado, dónde está tu muerte, dónde está tu No cuando se te revela en Cristo Jesús su relatividad frente a ese Otro, frente a lo totalmente otro de Dios?

Nada relativo hay que no llegue a ser referencia, nada concreto que no llegue a ser alusión, no hay hecho alguno que no se convierta en metáfora. Tú eres libre en el conocimiento de tu cautividad. Eres justo en el conocimiento de tu pecado. Tú

vives en el conocimiento de tu muerte. El espíritu te *hace* libre, justo, viviente. Porque el espíritu *es* el conocimiento. El espíritu es lo encontrado eternamente sin lo que nosotros, sometidos como estamos a la ley del pecado y de la muerte, no buscaríamos. «Con el fuego viviente escribe él la ley de Dios en nuestro corazón», y, precisamente por eso, «no es doctrina sino vida, no es palabra sino el ser, no es signo sino la plenitud misma» (Lutero).

V. 3-4. Porque sucedió **lo imposible para la ley, aquello para lo que ella se demostró** demasiado **débil a causa** de la resistencia **de la carne: Dios envió a su propio Hijo en una carne semejante a la dominada por el pecado y en orden** a la aniquilación **del pecado, y dictó** así **al pecado la sentencia de muerte en** medio de **la carne, para que la justicia de la ley se cumpla en nosotros, los que no andamos según la carne, sino según el espíritu.**

«*Sucedió lo imposible para la ley, aquello para lo que ella se demostró débil a causa de la carne*». ¿Qué es imposible para la ley? Lo oímos a continuación: condenar a muerte al pecado. O, como también acabamos de escuchar, poner al hombre en libertad, situarlo en un suelo eterno, abolir la sentencia de muerte dictada *sobre* él. Ninguna religión puede evitar que la actuación de *este* hombre en *este* mundo esté alejada de Dios. Lo único posible para la religión es desenmascarar la impiedad en toda su pujanza. Porque la religión en cuanto determinado ser, tener y obrar del hombre es carne. Ella comparte la confusión y mundanidad esenciales de todo lo humano. Es su punta más alta, su consumación, pero no su superación, no su renovación. Tampoco como religión cristiana primitiva. Tampoco como religión de Isaías o de los reformadores. No es casual el hedor letal de la muerte que suele provenir de modo aparentemente inevitable justo de las (¡reales!) cimas de la religión: la chata burguesía liberal que difundió, por ejemplo, Zuinglio, el venenoso superpietismo que propagó Kierkegaard, la esquizofrenia histérica que destiló Dostoievski, la complacencia excesiva que difundieron los Blumhardt, padre e hijo. ¡Qué malo es que de las cimas de la religión dimane sólo religión! Ella no libera; conduce a la peor cautividad imaginable.

La carne es carne. Lo que sucede en la carne, lo que se emprenda desde el hombre en dirección a Dios es, como tal, «débil». La historia de las religiones, la historia de las Iglesias, es

«débil» en sentido absoluto. Y lo es en virtud de la infinita diferencia cualitativa que existe entre Dios y el hombre. Como historia humana, como historia absoluta y exclusivamente humana, ella es carne. Y sigue siendo carne aunque se disfrace de «historia salvífica». Y toda carne es como hierba. La hierba se agosta y las flores se marchitan. Pero la palabra de nuestro Dios permanece eternamente.

«*Dios envió a su propio Hijo*». Esto es la palabra de Dios. El «Hijo propio de Dios» es Jesucristo. Se trata de la unicidad y existencialidad de Dios. Su proclamación es la palabra liberadora que la religión no encuentra. Su portavoz es el «propio Hijo de Dios». *Jesús* es la existencialidad de Dios iluminada por su unicidad. Por eso, el escándalo de la revelación histórica de Cristo desbarata todo racionalismo. Dios no es «una verdad racionalmente necesaria». Su eternidad no es la solidez exenta de peligro y de paradoja, directamente afirmable, propia de las ideas generales (idea de Dios, idea de Cristo, idea del mediador, etc.). Y su omnipotencia no reviste el carácter concluyente de una función lógico-matemática, sino que Dios es personalidad, el Único, el Singular y, como tal, el Eterno y Omnipotente; y no es otra cosa. Para demostrarlo ahí está Jesús, el Jesús humano, el Jesús histórico. Pero Jesús es el *Cristo*. Esto es la unicidad de Dios iluminada por su existencialidad. Por eso, a pesar de todo el historicismo y psicologicismo creyente y no creyente, se produce el escándalo de una revelación eterna en Jesús, una revelación de lo que en verdad vieron ya Abrahán y Platón.

Dios no es una «verdad histórica casual», su obrar escapa con un rotundo ¡Jamás! y ¡Siempre! a toda mitologización y pragmatización, a todo narrar historias. El amor de Dios atraviesa todo lo histórica y psicológicamente indirecto, mediato, toda atadura a esto o a aquello, al aquí y al ahora. Por ser el eterno y el omnipotente es él el único y singular; y no otra cosa. Para demostrarlo ahí está Jesús el Cristo, el Cristo eterno. En las encrucijadas de los caminos está el Hijo propio de Dios; sólo allí. *Dios lo envía*: desde el reino del mundo del principio y del final, eterno, no caído, desconocido para nosotros; por consiguiente (¡nada de exultante aprobación de ortodoxo alguno!) «engendrado, no creado» (en contraposición a cuanto conocemos como criatura); por consiguiente «nacido de María la Virgen» (como protesta contra la pretendida eternidad del sistema de humanidad, de naturaleza y de historia

que nosotros conocemos); por consiguiente «Dios verdadero y hombre verdadero» (como documento de la unidad original, perdida, imposible de perder, de Dios y hombre).

Dios lo envía: a este nuestro mundo temporal, caído, demasiado bien conocido, a este sistema explicable en último término sólo según categorías biológicas y al que denominamos la naturaleza, a este sistema inteligible en último término sólo desde puntos de vista económico-materialistas al que damos el nombre de historia, a esta humanidad, es decir, a esta carne. En efecto: la Palabra se hizo carne, incluso «carne dominada por el pecado», como leemos enseguida.

Dios lo envía: no para cambiar aquí algo, no para mejorar la carne mediante la moral, para transfigurarla mediante el arte, para racionalizarla a través de la ciencia, para exaltarla mediante la fatamorgana de la religión, sino para anunciar la resurrección de la carne, al hombre nuevo, en el que Dios se reconoce como en su imagen y semejanza y que se reconoce a sí mismo en Dios como su arquetipo; lo envía al mundo nuevo, en el que Dios no necesita vencer porque ha triunfado ya, en el que Él no es una de tantas cosas, sino todo en todo; lo envía a la nueva creación, en la que Creador y criatura no son dos, sino uno. Examinemos de continuo si hablamos correctamente del envío del Hijo de Dios: si en toda posible contemplación humana hay un determinado punto en que no estalla el escándalo, entonces es que hemos hablado no del envío del Hijo, sino de otra cosa.

Porque Dios envió a su Hijo «*en orden al pecado*». Por eso, la palabra de Dios, si es dicha con propiedad, debe preceder a todas las demás palabras al menos en un largo de caballo; por eso, el envío del Hijo de Dios puede ser parafraseado sólo con negaciones tajantes, puede ser anunciado sólo como paradoja, puede ser concebido sólo como el *absurdum* que es, en cuanto tal, lo *credibile,* porque el envío es la reacción divina contra el pecado. El escándalo que el envío nos produce refleja el escándalo que nosotros somos para Dios. El envío es el vuelco de lo que nosotros conocemos como humanidad, naturaleza e historia. De ahí que sea concebible dentro de todo sistema imaginable sólo como negación de su punto de partida.

El envío es la respuesta divina a la cuestión última e insoluble de este hombre en este mundo condicionada por la dominación del pecado; de ahí que nunca se dé la respuesta a este hombre en este mundo en sus propias respuestas ni en sus

contestaciones disfrazadas de preguntas penúltimas, solubles, sino realmente sólo en su pregunta *última, insoluble*. El envío es la justicia de Dios mismo, sólo de Dios, que, como tal, se contrapone victorioso al último modo de ser posible del hombre, a su esencial condición pecadora; por eso no es una determinación, justicia y magnitud humana, un dato asentable en cuenta humana alguna, un factor que encaje en algún tipo de imagen humana, sino que, visto desde nosotros, hay que constatarlo siempre y sólo como lo sobrante, dudoso, problemático al borde, en la periferia de todo lo posible en el plano de la razón o de la praxis: como lo no constatable.

Porque Dios envió a su Hijo con una carne semejante a la «*carne dominada por el pecado*». Por tanto, este envío no se produce como comunicación y afirmación inmediata de una inocencia paradisíaca, de una vida paradisíaca. Ni puede ni debe tener esas connotaciones. Porque el envío apunta a la aniquilación del pecado. Si el envío se produjera de modo que se pudiera constatar de modo inmediato su carácter divino, entonces no sería lo que es: vuelco, respuesta y justicia divinas, entonces no sería lo otro de Dios que se contrapone a todo el ámbito humano y lo anula, sino que, al contrario, no pasaría de ser un segundo al lado de un primero, una de las ideologías e ilusiones que resaltan como con una especie de corona de burbujas la realidad lisa y llana.

En verdad, ese envío hasta tal punto es lo otro frente a este ámbito que puede hacer acto de presencia sólo *sin* diversidad, *no* como una segunda cosa, *no* destacando los restantes fenómenos de este ámbito. Frente a la realidad y a todos sus posibles relieves, ese envío es la verdad absolutamente superior; por ello, y aquí reside «la astucia divina» (Kierkegaard), *no es* una realidad especial a la que se pueda aludir de forma inmediata como tal. *Sí es* una realidad adornada con esta propiedad, es cognoscible como tal sólo mediante la revelación de Dios. Evitemos, pues, «el disparatado clímax no dialéctico que lleva a los párrocos a proclamar a voz en grito: en tal grado era Cristo Dios que eso se podía ver de forma directa e inmediata»; evitemos la blasfemia en la que «sin temor y temblor ante la divinidad, sin la lucha letal que es el nacimiento de la fe, sin el estremecimiento que es lo primero en la adoración, sin el espanto ante la posibilidad del escándalo que llega a saber de modo inmediato y directo *lo que* no es posible saber de forma directa», «en vez de decir que él era Dios *verdadero* y

por ello Dios *hasta el punto* de ser incognoscible» (Kierkegaard). No hay envío del Hijo de Dios sino «en una carne semejante a la dominada por el pecado», en la figura de siervo, en la incognoscibilidad, en lo incógnito: Jesucristo no era un «hombre de una gravedad cercana a la del párroco» (Kierkegaard), *¡nada de eso!*

En la semejanza de la carne dominada por el pecado se revela tanto su verdadera *divinidad* como su verdadera *humanidad,* pero de modo que quien lo contempla goza de libertad para concebir ambas cosas como solidez de su conciencia de Dios, como heroísmo religioso-moral (¡y esto es, obviamente, lo que se quiere dar a entender en aquel grito del párroco en loor de Jesús!) o como mitología de antiguas religiones populares si no como paranoya aguda. Otro tanto hay que decir de su *exención de pecado*: en su manifestación en las acciones y omisiones de Jesús ella puede ser objeto de disputa como cuando se trata de nosotros, contrariando a la afirmación secreta que de ella hace Dios hablando en ese hacer y omitir. De hecho, los contemporáneos imparciales de Jesús (¡los que aún no sabían lo que nosotros creemos saber!) llegaron a acusarle abiertamente de pecado. Otro tanto hay que decir de su *poder taumatúrgico*: éste está expuesto a todo tipo de interpretaciones: psicológicas, históricas, médicas, apoyadas en las ciencias ocultas. Así, también, su *llamada a la penitencia*: nada impide pronunciar y escuchar el Sermón de la Montaña desde una perspectiva moral, idealista, religioso-romántica, socio-religiosa, como ha sucedido con más de un sermón pronunciado en diversos lugares abiertos.

Idéntica suerte corren su *conciencia de enviado,* su *relación psíquica con Dios,* su *mensaje del Reino*: ¿por qué la escatología judía no habría de suministrar la clave para interpretar todo esto? ¿Por qué no podría ayudar el psicoanálisis, por qué no el materialismo histórico? Igual suerte corre su *muerte en la cruz*: cabe decir lo que los judíos dijeron en el Gólgota; cabe constatar que en ese caso un fanático murió desesperado; es posible rehuir el aguijón de este evento remitiendo a sus paralelos religiosos. Otro tanto cabe decir de su *resurrección*: ¿qué impediría a los teólogos creyentes y no creyentes interpretarla en analogía con otros eventos más o menos compatibles con su espíritu? ¿Qué puede impedir a los conocedores de mundos superiores utilizar su misterio llevando el ascua a su sardina? ¿Qué impide a D. Fr. Strauss explicarla como

«idiotez de dimensión universal»? ¿Qué fenómeno histórico se encontraría tan desprotegido frente a toda ocurrencia inteligente o insensata, frente a toda interpretación correcta o equivocada, frente a todo uso y abuso? ¿Qué fenómeno histórico tendría una apariencia tan irrelevante, tan ambigua, tan equívoca como el fenómeno histórico del propio Hijo de Dios? De los puntos que conocemos de su vida, ninguno estuvo bajo otro signo. No hay punto en el que estuviera descartada la posibilidad de escandalizarse. En cambio, hay cientos de puntos donde es casi imposible no escandalizarse, cientos de puntos donde la conmovedora ingenuidad de la teología moderna sólo puede divulgar lo incierto y dudoso, lo muy evidente de que «nosotros tenemos aquí distintos sentimientos que Jesús».

«Carne dominada por el pecado»: *más que* ninguna otra vida, la «vida de Jesús» es condición humana, mundana, histórica, natural, interrogante que tornasolea en todos los colores, escombrera que da pie a las contemplaciones más sublimes, pero también a las más absurdas, escombrera con todo tipo de piedras en las que cada uno encuentra su propia trampa. *Eso* es la «vida de Jesús». Y *tiene que serlo*. Blasfemia no es el hecho de que todos nosotros nos escandalicemos de Jesús, unos por eso y otros por aquello, sino el que lleguemos a opinar que podemos hablar y oír hablar de Jesús sin escandalizarnos.

Porque «*en carne semejante*» a la carne dominada por el pecado envió Dios a su Hijo y «*dictó así al pecado la sentencia de muerte en medio de la carne*». La filiación divina de Jesucristo se demuestra y acredita en que en ella la carne del hombre dominada por el pecado se hace semejante, en que en ella la condición humana, lo mundano, lo histórico, lo natural, aparece como lo que es: *sólo* como transparencia, *sólo* como copia, *sólo* como referencia, *sólo* como relativo en comparación con Dios el Creador, pero nada menos que como *esto*: y esto no es nada, esto no es poco, esto es quizás todo; en cualquier caso, es infinita e incomparablemente más que la realidad, la absolutez, la opacidad, la pretendida originalidad ilusoria de la carne no referida a Dios y abolida en esta referencia. Porque la carne es abolida en Cristo: es privada de su diversidad y, con ello, reconducida a Dios su creador; se destapan la profunda perplejidad y la fugacidad bajo las que suspira y, con ello, la esperanza y la redención que espera; son juzgados su magnitud, su importancia y su esplendor y, con

ello, rescatado su significado como creación de Dios. Envía Dios a su propio Hijo al medio de la carne dominada por el pecado para que ahí (¿dónde si no?) sea juzgado y aniquilado el pecado, el levantamiento del hombre contra Dios, y para eliminar con ello sus consecuencias: el querer ser más que semejanza, la falsa absolutez, su condición corruptible, la condena a muerte de la carne.

Pero se realiza este juicio sobre el pecado que habita en la carne, este destacar la carne como lo que ella es: semejanza del espíritu en aquella tendencia *decreciente* de la vida de Jesús, tocada varias veces (5,6-8; 6,8), tal como aparece de inmediato en la historia de las tentaciones y alcanza su punto más bajo y su meta en el Gólgota. Para que ese juicio se ejecute es atributo esencial, y no sólo casual, del Hijo de Dios la forma de siervo, la no cognoscibilidad, la *kénosis,* el incógnito. Es esencial la supremacía del incógnito, su progreso hasta la entrega y autoentrega absolutas. Es esencial la necesidad, inevitable desde la perspectiva humana, del escándalo. Esencial es la idea de que la carne y la sangre no pueden revelar que aquí hay más que carne y sangre; sólo el Padre celestial puede revelarlo. De lo contrario, Cristo sería uno de los hijos de dioses cognoscibles de modo directo como tales, cabría describir su divinidad con predicados positivos en el plano humano, sería él, como opinan los párrocos, la dilatación suprema y poderosa de la burbuja llamada «piedad». Si hubiera otro camino a la fe que no pasara por el escándalo absoluto de la cruz, entonces, y por ello, *no* se produciría la condición de semejanza, la relatividad, la abolición de la carne, *no* se atacaría *ni* se juzgaría al pecado en su raíz, *no* se salvaría de modo existencial al hombre. Pero no hay otro camino. Cristo en su incognoscibilidad es lo contrapuesto a aquellos prodigiosos hijos de dioses. No es posible glorificarlo con predicado positivo humano alguno. Él es el que ha propinado el pinchazo definitivo a la burbuja. «Él ha condenado al pecado con pecado, ha expulsado a la muerte con la muerte, ha superado a la ley con la ley. ¿Cómo? Él fue un pecador en la cruz; con el título, en medio de malvados, como un gran criminal, padece el juicio y castigo que debe sufrir un pecador» (Lutero).

Y este envío del Hijo de Dios definido así persigue la finalidad, ya conseguida, de «*que la justicia de la ley se cumpla en nosotros, los que no andamos según la carne, sino según el espíritu*». Si nos reconocemos en el Hijo de Dios y, por consi-

guiente, vemos abolida nuestra carne en él y juzgado nuestro pecado, entonces vemos lo eternamente decidido y lo eternamente hallado: la existencialidad del hombre nuevo que vive en Dios. Estamos entonces en la inaudita situación de ponernos en cuestión, y precisamente al cuestionarnos (¡que es la pregunta que otro *nos dirige*!) nos topamos con un cimiento eterno. Entonces, Dios nos conoce, relaciona y conecta con Cristo; entonces tenemos la posibilidad superior a todas las posibilidades, la posibilidad imposible de caminar «según el espíritu». ¿Ya no más «según la carne»? Sin duda, tenemos y retenemos también esa posibilidad. Pero ¿qué quiere decir esto si se rebaja, no, si se eleva, a la condición de relatividad, de semejanza, esta posibilidad que está al alcance de la mano?

Nuestro «caminar», nuestra estructuración central y última, nuestro cualificado ser-ahí y ser-así, sucede en virtud del conocimiento del Hijo de Dios «según el espíritu». El Hijo de Dios, el Señor, en el que nos reconocemos como parientes suyos en la semejanza de su muerte (es decir, en nuestra muerte, 6,5), *es* el cambio, la inversión, la decisión, la victoria divina; él *es* lo absolutamente otro de Dios, él es el espíritu (2 Cor 3,17). ¿Cómo *no* habríamos de tener el espíritu, cómo *no* habríamos de ser trasladados al reino de este amado Hijo de Dios (Col 1,13), al otro lado de la frontera de nuestra vida humana, a la inversión de su sentido, a su realidad transformada y renovada si hemos sido metidos en la pregunta última e insoluble formulada en su envío, y con ello hemos sido introducidos también en su respuesta? ¿Cómo nuestro «caminar en el espíritu», que se da en tal cambio inmenso, incontenible e irrevocable, no habría de ser absolutamente superior a nuestra vida en la carne vivida *antes* de ese cambio? ¿Cómo la carne, destacada en Cristo por su condición de semejanza, por su condición perecedera y por su esperanza imperecedera, habría de seguir su camino como potencia propia y no, más bien, participar (en esperanza) del camino del hombre liberado en el espíritu?

«¡Pase *este* mundo y venga *tu* reino!». Ésta es la verdad bajo la que estamos nosotros, mejor dicho, bajo la que están la humanidad, la naturaleza y la historia gracias al envío del Hijo de Dios. Y precisamente eso «consuma la justicia de la ley en nosotros», soluciona el problema de la libertad planteado de modo insoluble dentro de la posibilidad religiosa, anula la sentencia de muerte que pesa sobre el hombre y que la reli-

gión más excelsa no puede sino confirmar. El juicio ejecutado en Cristo (¡padecido por Cristo!) contra el pecado revela la justicia de Dios, buscada siempre en la religión, pero jamás conseguida en ella (5,16.18).

V. 5-9. Pues los que existen en la carne tienen el sentido de la carne, pero los que existen **en el espíritu** tienen **el** sentido **del espíritu. Porque el sentido de la carne es la muerte, pero el sentido del espíritu vida y paz, porque el sentido de la carne es hostil a Dios; no se somete a la ley de Dios porque no puede. Así, los que existen en la carne no pueden agradar a Dios. Pero vuestro sentido no está en la carne, sino en el espíritu si el espíritu de Dios habita en vosotros. Pero si uno no tiene el espíritu de Cristo, ése no es de Cristo.**

Espíritu es la decisión eterna, tomada en Dios a favor del hombre, tomada en el hombre a favor de Dios. Porque espíritu significa pertenecer a Cristo, estar en su pregunta y por tanto en su respuesta, en su No y por tanto en su Sí, en su pecado y por tanto en su justicia, en su muerte y por tanto en su vida. Por eso, espíritu es un existencial dar sentido, poner sentido, crear sentido. El sentido entra en el ser y el ser se torna sentido. El espíritu nada tiene, pues, junto a sí, nada contra sí. El espíritu es lucha, superpotencia, victoria y dictadura a la vez; nunca jamás es, por ejemplo, reposo, equilibrio, componenda, tolerancia. Espíritu es sinónimo de disyuntiva, pero anticipado primer término de la disyuntiva frente al ya eliminado segundo término de ella. Espíritu significa ser elegido y, por ello, no ser rechazado en sentido alguno. El espíritu conoce como otra posibilidad sólo la posibilidad descartada, superada, no existente ya.

Esa posibilidad no existente ya es el existir del hombre en la carne. Carne es la decisión temporal tomada en Dios contra el hombre, tomada en el hombre contra Dios. Por eso, en contraposición a lo que sucede respecto del espíritu, nosotros conocemos la carne sólo como «carne dominada por el pecado» (8,3). Carne significa estar lejos de Cristo, sin pregunta y por tanto sin respuesta. Cuanto hemos dicho hasta ahora del espíritu se aplica a la carne, sólo que en sentido inverso. Carne es carencia de sentido. El sinsentido ha entrado aquí en el ser, y ser es sinsentido: la hostilidad frente a Dios, el pecado, *el* sentido que tampoco se somete a la ley de Dios, que no *puede* someterse, sino que, por el contrario, alcanza su expresión en la religión como el sinsentido de *este* ser. Y

como el sentido del espíritu es el ser de la vida y de la paz, así el sentido de la carne es el ser de la muerte.

Carne significa también disyuntiva solventada ya. Frente a ello, todas las intencionalidades, direcciones, movimientos que aparentan discurrir en sentido contrapuesto son sólo divertimiento. El mundo (¡el mundo moral, cristiano!) «se asombra y se lamenta de que la gente sea tan mala, pero no sabe cómo pasa eso. El mundo ve el fluir del diminuto caudal de agua y observa que el árbol malo da hojas y frutos por doquier; pero no sabe de dónde viene el manantial ni dónde está la raíz; quiere encauzar la maldad y hacer piadosa a la gente con leyes y castigos, pero nada consigue por mucho que se empeñe. Porque podrá poner diques al caudal de agua, pero con ello no ha eliminado el manantial principal, podrá podar los retoños, pero la raíz permanece. Es tiempo perdido, nada se consigue mientras los esfuerzos se concentren en lo externo y se deje intactos en el interior el tronco, la raíz y el manantial del mal; ante todo, hay que taponar la fuente y privar de sus raíces al árbol; de lo contrario, brotará en diez sitios mientras tú pones diques en uno. Hay que sanar desde el fondo. De lo contrario, por mucho que se unte con ungüento y se tape con esparadrapo, sigue supurando y todo serán problemas» (Lutero).

No tenemos posibilidad alguna de decidir entre espíritu y carne, entre rechazar lo uno y elegir lo otro. Los que «existen en el espíritu» no son algunos, ni muchos, ni éstos o aquéllos; y los que existen «en la carne», tampoco. ¿Quién que no estuviera «en el espíritu» sería capaz de conocer su existir «en la carne»? ¿A quién estaría permitido conocer su existir «en el espíritu» sin probar precisamente con ello que él existe «en la carne»? *Está* decidido en el tiempo que todos nosotros vivimos en la carne; *está* decidido en la eternidad que todos nosotros existimos en el espíritu.

En la carne *somos* rechazados, en el espíritu *somos* elegidos. En el mundo del tiempo, de las cosas y del hombre *somos* juzgados, en el reino de Dios *somos* justificados. Aquí *somos* de la muerte, allí *estamos* en la vida. Ambas decisiones, rechazo y elección, juicio y justicia, muerte y vida como focos de una elipse que se aproximan más y más hasta hacerse uno como punto central de una elipse, la unidad, pues, de estas dos decisiones, pero (no es posible representar esto en términos matemáticos) no como la unidad de un peso *igual* sino como la unidad de un *sobre*peso infinito, como la unidad de la eter-

nidad que succiona al tiempo, como la unidad de la infinita victoria del espíritu sobre la carne, como la unidad del camino recorrido desde aquí hasta allá, el momento, pues, absoluto, el rayo del conocimiento, el rayo de la resurrección, el rayo de Dios, el rayo que «relampaguea y fulgura desde un extremo al otro del cielo» (Lc 17,24) y muestra *esta unidad,* eso es *Jesucristo,* «Hijo del hombre en su día».

V. 10. Mas si Cristo está en vosotros, el cuerpo está muerto por causa del pecado juzgado, **pero el espíritu es vida por causa de la justicia** instaurada.

«*Cristo en vosotros*». Esto es la condición de la libertad que tenemos más allá de la ley. Esto es la solución del enigma de la vida planteado con paroxismo insoportable en la religión. No hay que entender este «Cristo en vosotros» como una condición que hay que cumplir primero, que hay que producir primero, ni como una condición subjetiva, sino como una condición objetiva, cumplida y producida ya. Condicionado por esta condición que es Cristo, el hombre aprovecha la ocasión para abrir sus ojos, comprenderse a sí mismo y su libertad existencial. Pero no es él quien crea esa condición mediante una función lógica, a través de un juicio estético, de un querer ético ni de una vivencia religiosa. Esa condición precede radicalmente a todos esos tipos de actos y los niega de modo radical. Ella *está* creada ya por la fidelidad de Dios (3,21), concretamente en el envío de su Hijo (8,3). Obedecer a la fidelidad de Dios (1,5) significa someterse a la condición de nuestra libertad, dada sin tener en cuenta nuestra sumisión, prescindiendo de nuestra obediencia. «Cristo en nosotros» es nuestra condición previa divina, con independencia de qué tipo de actos humanos la sigan o no la sigan; igual que el habitar del pecado en nosotros (7,17.20) es nuestra condición previa antidivina con independencia de los actos humanos que vengan o no vengan luego.

«Cristo en nosotros» es la palabra de Dios dirigida a nosotros. Es la pregunta que Dios nos formula y, como pregunta de Dios, la *respuesta* de Dios. Él *es* la pregunta y respuesta que se *revela* como el camino de la vida a la muerte, de la muerte a la vida, que caracteriza de modo crítico a todo ser-ahí y ser-así, accesible siempre y por doquier al «ver inteligente» (1,20). Con su unicidad y existencialidad elocuentes, él se mete entre los fenómenos históricos y se sitúa al borde de ellos como punto de mira al que todos ellos dirigen su mirada y desde el

que todos ellos son mirados, juzgando al pecado e instaurando la justicia; es dado, pues, al hombre para su libertad y aprovechado por éste para su libertad. Así pues, «Cristo en nosotros» es juicio y justicia como condición y condicionamiento, pero nunca nuestro conocimiento de la palabra divina *misma* dirigida a nosotros, nunca el proceso por el que nosotros la percibimos.

«*El cuerpo está muerto por causa del pecado, pero el espíritu es vida por causa de la justicia*». Cristo es nuestra libertad, es el paso que atraviesa la frontera de la vida del hombre, la inversión de su sentido, el emerger de su realidad nueva, real. Está decidido eternamente en Cristo que la carne es carne, el mundo mundo, el hombre hombre, porque el pecado es pecado. Está decidido eternamente en Cristo que el ser de este hombre en este mundo, en sus peldaños más bajos y más altos, tiene que convertirse en el no-ser en Dios, morir en Dios. Está decidido eternamente en Cristo que es infranqueable el *gemir* del hombre que está en la cima de la religión profética, apostólica, reformadora (7,24). Está decidido eternamente en Cristo que el «cuerpo» del hombre, es decir, la totalidad de su «yo soy» en pasado, presente y futuro, «está muerto por causa del pecado». ¡La tierra a la tierra, el polvo al polvo, la ilusión a las ilusiones! Pero por ser decisión *eterna,* por ser juicio *eterno,* este juicio es ya el estrenado suelo de la redención, de la justicia, de la vida.

Sólo desde la redención puede el hombre comprenderse a sí mismo como irredento. Sólo desde la justicia puede comprenderse como pecador. Sólo desde la vida puede comprenderse como muerto. Sólo *así* puede el hombre estrellarse contra Dios. Si el hombre no fuera libre más allá *de todas* las posibilidades humanas, ¿cómo estaría en condiciones de concebir como cautividad la frontera, el sentido, la realidad de la *suprema* posibilidad humana? Si, suspirando por la redención, no estuviera ya redimido, ¿cómo llegaría él a suspirar? La vida del espíritu resplandece precisamente en la luz en la que la muerte del cuerpo se hace visible. Por causa del pecado juzgado en Cristo se produce esta muerte y, *en consecuencia,* por causa de la justicia instaurada en Cristo existe esta vida. Ambas cosas conjuntamente, la una cognoscible y mensurable en la otra; pero la segunda, gracias a su infinita superioridad cualitativa, anula a la primera. Esto es la libertad del hombre en Jesucristo. La verdad *existe,* por algo es ella tan amarga. El es-

píritu *existe,* por algo suspiramos por ser redimidos de este cuerpo de muerte. Cristo *ha* resucitado. Hay un motivo para que por su muerte muera todo lo no existencial.

LA VERDAD (8,11-27)

V. 11. Y si el espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos dará vida también a vuestros cuerpos mortales por virtud de su espíritu, que habita en vosotros.

«*El espíritu habita en vosotros*». El espíritu es la verdad. Si él habita en nosotros, entonces mora en nosotros la acidez y dulzura, la necesidad y la esperanza, la zozobra y la promesa que la verdad derrama sobre el hombre. No se da una contemplación objetiva de la verdad. Ella es la objetividad que nos contempla ya antes de que nosotros hayamos contemplado algo. Ella es la objetividad primaria que fundamenta al sujeto contemplante. Así, tampoco se da una subjetivación de la verdad. Ella es lo subjetivo que se contrapone del modo más inquietante y más redentor a todo yo, tú, él. Esto, es decir, su abolición crítica inmanente, acompaña objetivamente a lo subjetivo en todos sus caminos. La verdad no admite bromas, la verdad es el final de todo lo trágico. La verdad es demasiado sublime como para que nosotros justifiquemos nuestra vida, como para que podamos decir: ¡Por favor, quédate! ¡Eres tan bella! La verdad es demasiado seria y terrible como para que podamos permitirnos, por ejemplo, desesperar y quitarnos la vida.

El que leyó el *Fedón* de Platón y luego se arrojó al mar, había comprendido el sentido de la inmortalidad tan poco como los muchos que soportaron leer esa obra y luego no se arrojaron al mar. Nosotros no podemos preguntar a la verdad: ¿Por qué eres tú la verdad? Porque ella nos ha preguntado ya: ¿Quién eres tú? Y, con la pregunta, nos ha dado la respuesta preñada de contenido infinito: tú eres el hombre, este hombre en este mundo, y eres de Dios, de Dios creador y redentor. Y en el suelo de esta pregunta formulada ya y respondida, sólo ahí, tiene lugar *nuestro* preguntar y responder. De nada servimos nosotros a la verdad porque ella misma es nuestro principio. Debemos avenirnos a permitir que ella sea la verdad y, por consiguiente, a vivir con ella, a vivir bajo su ataque ani-

quilador y bajo su infinita bendición: Sal 139,1-12. Porque «Cristo en nosotros» como juicio y justicia (8,10) es la verdad, es el espíritu que habita en nosotros. Y no es posible huir de Cristo, esconderse de él.

«*El espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos*» es el espíritu que habita en vosotros. Quien tiene que vérselas con la verdad, tiene que vérselas con Dios, con el Dios desconocido, oculto, santo, que habita en una luz inaccesible. Su vida está *por encima* de la vida y de la muerte. Su bondad está *por encima* del bien y del mal. Su Sí está *por encima* del Sí y del No. Su allende está *por encima* del allende y del aquende (4,17). Por eso la verdad no está uncida a nuestros avatares, no vive ni muere con nosotros, no tiene razón cuando nosotros tenemos razón, y no se convierte en error cuando nosotros erramos, no triunfa en nuestros triunfos ni sucumbe en nuestras derrotas. Por eso vive ella de modo tan rotundo su propia vida. Por eso es ella la muerte cuya sombra se alarga hasta la cuna, y la vida que alienta también sobre las tumbas. Por eso es también la condena de un Francisco de Asís y la absolución, igualmente, de un César Borgia. Por eso derriba ella del trono a los poderosos y ensalza a los humildes. Por eso puede convertirse en No para todo Sí humano y en Sí para todo No humano. Por eso *nos la encontramos* tanto si subimos al cielo como si descendemos al infierno. Y precisamente en esa infinita superioridad suya frente a *todo* lo nuestro es la verdad nuestra esperanza, nuestra indestructible relación con Dios, nuestra parte inmortal.

Pero no hay una esperanza en reposo, una paralizada relación con Dios, una *parte* inmortal del hombre, sino que «*aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos dará vida también a vuestros cuerpos mortales por virtud de su espíritu que habita en vosotros*». «El cuerpo está muerto por causa del pecado, pero el espíritu es vida por causa de la justicia» (8,10): este contraste puede emerger como tal sólo en la luz de la resurrección, en el conocimiento de Dios, para ser superado y abolido en la misma luz del mismo conocimiento. Al caer el foco del faro sobre este «objeto» contrapuesto cae también el certero disparo aniquilador, y el objeto, lo segundo, lo otro, lo contrapuesto, está perdido. El mismo Dios que resucita a Cristo Jesús de los muertos y revela lo infinito en su superioridad sobre lo finito vivificará también vuestros cuerpos mortales. Sólo en *parábola* cabe contraponer lo finito a lo infinito como segun-

do, como otro; sólo en *parábola* se puede contraponer la muerte de nuestro cuerpo a la vida del espíritu, de Dios en nosotros. En la *realidad* invisible lo finito no se contrapone a lo infinito, sino que es abolido absolutamente en éste, pero también fundamentado, de modo que precisamente su abolición es su fundamentación. Así, en la *realidad* invisible nuestro cuerpo no es algo segundo, distinto, junto al espíritu de Dios que habita en nosotros, sino que es el espíritu de la muerte absoluta y total del cuerpo, pero precisamente en cuanto tal también su vida absoluta y total.

En la realidad *invisible*: por eso (y esto diferencia de modo radical el mensaje de la resurrección respecto de todo panteísmo, espiritualismo y materialismo) la aseveración de la resurrección de nuestro cuerpo no puede acaecer sino en el *futurum resurrectionis,* que niega y abarca al pretérito, presente y futuro: «¡Él *dará* vida!». Por eso, hay que mantener lo más lejos posible de esta aseveración todo entusiasmo que pudiera despertar la apariencia de que se afirma una intuición «superior» alcanzable mediante una determinada actitud psíquica. Cuanto mayor sea la serenidad con la que se hable de esto, tanto mejor: el vapor psíquico que dimana casi de modo inevitable de esta aseveración resulta bastante obnubilante. Por eso hay que rechazar de plano como descaminados, ante todo, los intentos emprendidos desde Oetinger hasta Beck, desde Rothe hasta Steiner (y tímidamente también en la primera edición de este libro) para avanzar a través de la especulación filosófico-natural hasta una corporeidad espiritual real y visible: esos intentos falsean, vacían y devalúan el contenido de la aseveración de la que se trata aquí. Es lícito y posible atreverse a hacer tal aseveración sólo apoyándose en la *divinidad* de Dios concebida fundamentalmente como invisible, considerándola sólo como el anuncio del prodigio *absoluto.* Ella es la aseveración creíble *en sí misma,* a la que, por eso, desacreditan como no creíble todos los esfuerzos (¡motivados por increencia oculta!) para *hacerla* creíble.

El cuerpo es la totalidad de mi existir en la carne, en el mundo del tiempo, de las cosas y del hombre, la totalidad de mi existir como yo, como este hombre en este mundo en toda la amplitud de las posibilidades que se me dan aquí y ahora e imaginables de algún modo como dadas. El conocimiento de Dios califica este mi cuerpo como mortal a secas. La referencia del sujeto a su origen significa que *todos* sus predicados es-

tán abolidos, también el predicado de su identidad consigo mismo. No hay substancia, no hay dato, ni siquiera el más extremo, más profundo y más sutil, capaz de resistir al poder de esta negación.

Parábola, *sólo* parábola de esta negación son el morir natural y todos los actos vitales de tipo «exterior» e «interior» relativamente negativos que preparan y acompañan a este morir, todas las mortificaciones, desprendimientos personales y espiritualizaciones con las que una cultura del cuerpo y del alma que intuye el misterio pero lo malinterpreta de inmediato ha tratado en todos los tiempos de salvar la insalvable vida del «cuerpo»; porque tampoco conocemos el proceso del morir natural con todos sus derivados ascéticos blandos y duros sino en su continuidad con otros procesos de la vida puestos en tela de juicio de forma radical y como tales en el conocimiento de Dios.

Parábola, *sólo* parábola, es también la analogía lógica del morir natural: la dinamitadora entrada de lo infinito en la serie de los conceptos que captan sólo lo finito. Porque tampoco somos capaces de purificar lo infinito –si lo admitimos como concepto, es decir, si nos lo hacemos visible como lo invisible– de la característica de diversidad en comparación con lo finito, con lo que ello mismo queda tildado de finito *casi* infinito; tampoco lo infinito es en *nuestra* visión lo eterno, sino que, relacionado con el origen de todo lo nuestro, aparece como un abolido. Sujeto persistente, inmortal, incorruptible soy no-yo, lo conocido como cognoscente, lo no-dado, el espíritu de Dios que habita en mí más allá de la catástrofe en la que estoy implicado de modo irremisible con toda mi facticidad. Abolición de la intramundanidad como tal y, por consiguiente, también de su correspondiente ultramundanidad es, a ojos vistas, el sentido *de este* más allá. Precisamente *porque* este cuerpo (de modo visible, en pretérito, presente y futuro) es mortal y corruptible, *tiene que* ser (de modo invisible, en el *futurum aeternum)* inmortal e incorruptible.

La carne y la sangre, la corporeidad no conectada con el origen, no puede heredar el reino de Dios; sólo resurrecciones no auténticas, ultramundanidades relativas o quizás prolongaciones intramundanas le amenazarán (en el tiempo). Pero *esto* corruptible y *esto* mortal, es decir, la carne y sangre calificada como mortal y corruptible mediante su relación con Dios, *debe* revestirse de incorruptibilidad e inmortalidad; no obs-

tante su realidad visible, la carne y sangre *ha* «nacido de arriba», esperando *en* su temporalidad su eternidad y, así, participando de modo invisible de la *nueva* predicación que se produce *con* aquella abolición de su intramundanidad y desde el poder *positivo de la misma* relación.

Esa *nueva* predicación, de la que *nada* sabemos porque *no* es competencia *nuestra,* es la resurrección del cuerpo. El habitar del espíritu en nosotros, es decir, el automovimiento de la verdad que se produce en nosotros, en el que tiene lugar la relación del hombre con Dios, que es su *muerte y por tanto* su *vida,* es el fundamento necesario de esa relación. Ella no tiene otra fundamentación; ésta es suficiente. Sólo si el espíritu no fuera espíritu, si la verdad no fuera verdad, si Dios no fuera Dios (sino facticidad, diversidad y ultramundanidad inauténtica), *no* se podría aseverar el *futurum aeternum* de la resurrección *del cuerpo,* la interpretación más inaudita, pero también más indispensable, de lo que el espíritu significa para nuestra vida.

V. 12-13. Así, pues, hermanos, no estamos comprometidos con la carne a vivir según la carne. Porque si vivís según la carne, moriréis. Pero si mediante el espíritu hacéis morir las obras del cuerpo, viviréis.

«*No estamos comprometidos con la carne a vivir según la carne*». El espíritu, es decir, la verdad que se ha hecho preponderante para nosotros y a la que tomamos en serio, la verdad perfilada aforísticamente en la aseveración de la resurrección que hay que esperar más allá de *toda* corporeidad y, por ende, de la corporeidad *total,* significa para nosotros, ante todo, una actitud *crítica* muy concreta frente a esa corporeidad. Venimos de una completa abolición de todos los predicados de nuestro ser que conocemos y caminamos hacia una predicación igual de completa, pero totaliter aliter, de nuestra ignorada existencia en Dios, del hombre nuevo que no soy yo, pero que mora en mí y del que, con todo, no puedo decir que no sea mi yo existencial. Venimos de la posibilidad visible de nuestro existir en la carne y caminamos hacia la posibilidad invisible de nuestro existir en el espíritu (8,5-9). Venimos del morir y caminamos hacia la vida. Eso hace que estemos orientados de un modo concreto: de espaldas a Occidente y de cara a Oriente; y no es posible lo contrario.

No se da, no cabe entre aquel principio y aquel final, una «vida según la carne», es decir, una vida que toma en serio, en

su dialéctica firme y real, el mundo del tiempo, de las cosas y del hombre, una vida que comete la ingenuidad de contemplar sólo las posibilidades de este hombre, una vida que se hunde en las más bajas de las posibilidades dadas a nosotros o se siente verdaderamente satisfecha en las más elevadas, una vida de triste conservadurismo o de desenfreno revolucionario.

El espíritu, la verdad, nos han desligado para siempre de la obligación de vivir apasionadamente dentro de las posibilidades del mundo de la carne sin recordar que tenemos que morir, de la obligación de vivir solemnemente sin mirar de soslayo a lo diminuto de nuestra condición, sin el freno de la eternidad, de la obligación de vivir de modo frenético sin examinar lo fugaz de nuestro obrar, de la obligación de vivir impasibles sin sentir espanto ante el tiempo que pasa rápidamente y de modo irreversible, de la obligación de vivir piadosamente sin caer en la cuenta de nuestra esencial impiedad, de la obligación de vivir sin Dios, como si él no existiera, de la obligación de vivir desesperados sin pensar en la grandiosa gloria de Dios, atomizados y dispersos sin mencionar al Uno que necesitamos y en el que todos nuestros átomos y dispersiones están congregados ya.

No existe la obligación, la necesidad, de llevar tal «vida según la carne». La carne en la que *existimos* tiene su propio camino, su propia gravedad, sus propias luces y fuerzas sólo en la *sombra* de *otra* posibilidad radicalmente distinta. Desde un punto de mira absolutamente superior ni se afirma ni se niega directamente la carne, pero se pone en tela de juicio su poder vinculante. Precisamente ese *poner en interrogante* todo el conjunto de nuestro ser-ahí y ser-así, todos los caminos y atajos que nosotros conocemos, las seriedades y ligerezas, justicias y pecados, credulidades, ateísmos y escepticismos, precisamente ese último *¡Tal vez sí – tal vez no!* que muerde como hacha las raíces de los árboles es la libertad que tenemos en Dios más allá de la ley, la libertad a la que no podemos escapar porque ella es la verdad, porque ella es la libertad de Dios mismo.

Existe de modo invisible, habla y se afirma un desligarse, un distanciarse de toda altura y bajeza, de toda fortaleza y debilidad, de todo tener y no tener razón de este hombre en este mundo, un entristecerse y sonreírle desde lejos y un consolarle y ordenarle desde una cercanía infinita, un acusar de continuo, pero también un perdonar, un matar, pero también

un resucitar: existe *aquello* que hace que los sombríos personajes de Dostoievski se acuerden del Señor en lo más profundo de su situación pantanosa, del Señor que dirá también a ellos, a los borrachos, a los de voluntad débil, a los impúdicos: «¡Sois unos cerdos, imagen y semejanza del buey, pero venid a mí también vosotros!»; existe *aquello* que hace que Lutero, el hombre de Dios, muera de modo poco edificante, diciendo que nosotros somos mendigos y que *esto* es verdad.

No pensamos en un estado concreto cuando parafraseamos *esto,* en un emplazamiento supremo en el que estaría tal o cual persona, en una situación de dichosa redención en algún rincón de nuestra irredención, en crepúsculo suave alguno que acaso irrumpiera en alguna hora de nuestra vida una vez calmada la tormenta. Pensamos en la orientación que Dios mismo, sólo Dios, ha dado al hombre; pensamos en la zozobra, en la amenaza, en la promesa, en la inseguridad y seguridad última que, como resplandor de la luz increada, envuelve por todos los lados a todo lo creado, anunciando su final pero también su principio, pensamos en la prohibición –infinitamente inquietante, infinitamente tranquilizadora, que nos arranca de toda cueva pacífica u hostil– de creer en nuestra condición de redimidos o de irredentos porque nosotros sólo podemos creer en nuestra *redención*: la paz de Dios que sobrepasa a toda inteligencia.

«*Porque si vivís según la carne, moriréis. Pero si mediante el espíritu hacéis morir las obras del cuerpo, viviréis*». Todos los despliegues de la vitalidad humana, desde los más bajos hasta los más altos, todas las actualizaciones de posibilidades humanas, de las posibilidades tanto de decir ¡Sí! como de decir ¡No!, todo lo que es vida, *bios,* «según la carne», se encuentra, en calidad de tal, bajo la sombra de la muerte. Comienza a morir en el instante de nacer; es abolido al ser puesto, está juzgado al ser lo recto. Existe en el tiempo y tiene, por ende, su futuro, pero, por ello, ya ahora también su pretérito. Muere la palabra al ser pronunciada y escrita. Muere la naturaleza en el instante de pasar del no-ser al ser-ahí y ser-así. Muere la historia al acontecer lo que en verdad no puede acaecer. Muerto y liquidado está el movimiento que se convierte en el «movimiento». Muerta y liquidada está la persona en el instante en que ella se sabe persona y otros la saben persona.

Aunque deseemos, debamos y podamos «vivir» según la carne, hoy y todos los días, sin embargo no podemos olvidar

que con *esta* vida somos cual jinetes insensatos que cabalgan sobre el océano, que *esta* vida se encamina a la muerte. Aunque nos esté permitido, incluso ordenado, lo pleno, sano, rectilíneo, poderoso y rotundo en el sentido positivo y negativo a lo que tiende nuestra vitalidad, nuestro eros en sus componentes más bajas y más elevadas, aunque su legitimación inmanente (¡que podría estar limitada por la correspondiente ilegitimidad!) fuera vapor y electricidad con los que, al fin de cuentas, hacemos cuanto hacemos, desde respirar hasta rezar, sin embargo *no* podemos pasar por alto la mano levantada frente a ese todo, no podemos desconocer la restricción amplia, última, que acompaña no sólo a nuestro obrar prohibido, sino tanto más al comportamiento permitido e incluso ordenado. *No* podemos pasar por alto que si entre todo lo que hacemos se encuentra un «fruto del espíritu» (Gál 5,22), un «fruto de la luz» (Ef 5,9), una acción legitimada por Dios, se ha producido el milagro absoluto.

Sólo en la voluntad pura de Dios mismo puede buscar la ética su *fundamentación,* nunca jamás en aquel derecho de lo que nosotros queremos en virtud de nuestra vitalidad, aunque sea nuestra vitalidad suprema; por eso podrá buscar su *desarrollo* sólo en una crítica global de lo que el individuo y la sociedad han hecho, hacen y harán, pero nunca jamás en su legitimación o corroboración *ni tampoco* en su impugnación y refutación. Porque «la insondabilidad de la idea de la libertad cierra por completo el camino a toda exposición positiva» (Kant).

Obsérvese que aquella mano está levantada en realidad frente a *toda* la suma de las posibilidades humanas, que mediante el *espíritu* tenemos que hacer que mueran la «empresa», los negocios, prácticas y operaciones del «cuerpo». Tengamos en cuenta, pues, que no puede tratarse, por ejemplo, de sustituir la ética habitual, demasiado positiva, con otra ética negativa, una ética basada en la huida del mundo, en la indiferencia, en la ascética, en la revolución, en la «espera», o con una ética que supuestamente recuperaría la inocencia del paraíso, a pesar de que como ejercicio y para establecer una semejanza puede estar permitido e incluso mandado *tal* obrar.

Por el contrario, hay que comprender que el hecho de que nuestra vida se asiente en arenas movedizas pone en cuestión la totalidad de la construcción con todas sus posibles edificaciones en todas sus dimensiones, hay que conocer el temblor

absoluto del suelo sobre el que estilitas, eremitas, cristianos primitivos, hombres primitivos y anarquistas nobles junto con Stiners, Ludendorff y Hölz hacen de las suyas, hay que comprender la básica irresolución de *todo* obrar y no obrar, lo irresoluto de nuestra irresolución, la muerte como muerte también de nuestra sabiduría acerca de la muerte; de continuo, actuando y no actuando, obrando de una manera u otra, hay que llegar a ver con claridad que el hombre *no* tiene razón, *tampoco* el hombre humilde, ni el hombre honrado, ni el hombre sosegado y, por consiguiente, hay que hacer *morir* las «obras del cuerpo» que están en pleno funcionamiento, no cesar, no restringir, no dirigir en otra dirección, sino hacer *morir*: *entonces* se camina hacia la vida.

Desde la gran irresolución dimanan palabras, acciones y movimientos que, no obstante su corruptibilidad y mortalidad, dan testimonio de aquella vida. Sólo desde la gran irresolución dimana también la capacidad para ver tales testimonios de vida, quizás para ver con ojos de descubridor allí donde nadie los ve, quizás, de modo totalmente común, con los ojos del señor Cualquiera allí donde todos los ven. Además, hay que subrayar que tampoco esta gran irresolución fértil es una actitud humana justificante, recomendable y adoptable. Por eso, bien puede llamarse la gran irresolución. El espíritu mismo, sólo el espíritu, debe hacer morir a la carne para que ese morir la desplace a la luz de la esperanza y de la vida. Esto, «esta presentación pura, conmovedora, negativa de la moralidad» (Kant) es la actitud (¡que no es una «actitud»!) básica a la que nos provoca la verdad, preponderante ya, tomada en serio, frente a nuestra corporalidad.

V. 14-17. Porque los que son movidos por el espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios. Pues no habéis recibido un espíritu de esclavitud para recaer en el temor, sino que habéis recibido el espíritu de filiación en el que clamamos: *¡Abba!* ¡Padre! El espíritu mismo testimonia a nuestro espíritu que somos hijos de Dios. Y si somos hijos, también herederos: herederos de Dios, coherederos de Cristo, así como padecemos con él para ser glorificados con él.

«¡He ahí un texto atinado, consolador, que habría que escribir en letras de oro!» (Lutero).

«*Los que son movidos por el espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios*». Aquella actitud crítica, por tanto irresoluta y esperanzadora, frente a la corporeidad, ¿qué otra cosa es sino la

expresión de que el hombre está en manos *del poder,* «movido por el espíritu de Dios», cogido de raíz por la verdad misma, que no le permite desviarse a la derecha o a la izquierda ni persistir en el Sí ni en el No, que es el germen de muerte que *todo* su obrar y omitir comporta en sí, pero verdad que quiere determinar de modo eternamente nuevo todo su obrar y omitir, verdad que recuerda con inquebrantable negatividad a todos los interrogadores indiscretos y cómodos *lo* positivo acerca de lo cual *sólo* se puede preguntar y, por tanto, *no* es posible preguntar. Se trata del reino, de la soberanía de Dios.

A las contraposiciones subjetivo y objetivo, autónomo y heterónomo, aquende y allende, racional e irracional nada se les ha perdido aquí, donde estamos en el *origen* y la *meta* de ellas. Él que lleva de la muerte a la vida *está aquí; él quiere* y *nosotros estamos obligados*: ésta es la situación. Precisamente aquel no estar obligados al mundo del tiempo, de las cosas y del hombre (8,12) es nuestra libertad en Dios. Pero ser libres en Dios equivale a estar cautivos en él. ¡En *él,* en *Dios*! Por consiguiente, aquí tampoco se trata de un entusiasmo, de una vivencia mística ni de un *sentimiento* de dependencia. Que en la resurrección de Jesús de entre los muertos, en el conocimiento de Dios, *estamos* dispuestos y orientados de modo invisible del oeste hacia el este, de la muerte hacia la vida, que, por tanto, el Espíritu Santo *ejerce* su función de juez y de consolador, que la verdad es la *verdad,* eso es nuestro «ser movidos por el espíritu», con independencia de cuáles sean nuestros estados psíquicos concomitantes.

Precisamente por eso, en este «ser movidos por el espíritu», bajo este ataque y bendición de la verdad, en manos *del poder,* nos conocemos a nosotros mismos como «hijos de Dios». Cuando me autodenomino «hijo de Dios» quiero decir exactamente lo mismo que cuando aplico a Cristo ese título (8,3). Porque no me refiero con ello a mí mismo, nunca jamás a este hombre en este mundo, sino siempre a aquel otro hombre, nuevo e invisible, que está ante Dios, me refiero a ese hombre que yo no soy. Me refiero con ello a Cristo mismo en mí (¡la inaudita paradoja de esta aseveración debería protegerla de verdad frente a la obsesión con la que una teología demasiado práctica gusta de traducir a términos antropológicos aseveraciones cristológicas!).

Quiero decir, pues, que para denominar el origen *del poder* en cuyas manos me veo, vuelto de la muerte a la vida, sólo ten-

go un nombre: Dios. Quiero decir *que* es él, el desconocido, el insondable, el escondido y el extraño, el Señor *sobre* la vida y sobre la muerte, que es él mismo la verdad que *está aquí, que quiere,* y a la que *yo estoy obligado.* Y yo, *obligado* lisa y llanamente a este Señor, quiero, no quiero otra cosa, sé *que estoy obligado,* yo (en verdad *no yo,* sino Cristo en mí) soy no su siervo, no su huésped, sino su hijo.

¿Cómo podría yo ser movido por el espíritu, cómo podría yo experimentar la agridulce apretura en la que me pone la verdad, si el abismo entre el aquende y el allende no estuviera colmado en origen, si yo no participara originariamente de la verdad, si yo no fuera hijo de Dios? ¡El hombre y el Creador son de una misma estirpe! Eso se hace realidad en nuestro «ser movidos por el espíritu». Pero el espíritu es «el espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos» (8,11). Terreno yermo es esto para el afán de vivencias de los románticos, aquí los rapsodas no hallan acicate para sus fanatismos, los psicólogos nada tienen que analizar, los contadores de historias están ayunos de temas. Nada, absolutamente nada hay aquí de aquellas «células germinales» o «efluvios» de Dios, nada de aquella vida que brota a borbotones y en la que se daría una conexión continua entre el ser de Dios y el nuestro. Final y principio, muerte y vida, juicio y justicia, *eso* es la movilización del hombre por el espíritu de Dios, en la que su filiación divina acaece. Pero aquí ella *se hace* también acontecimiento y es la respuesta al problema de la religión que culmina en la insoluble pregunta acerca de la existencia.

¿Estamos aún fuera de continuo? ¿No estamos ya dentro? ¿Acaso nuestra libertad en Dios es un cautiverio? Sí, caso de que seamos este hombre en este mundo, incluso si fuéramos hombres religiosos. No, caso de que nosotros, ¡oh prodigio de prodigios!, estemos identificados con el nuevo hombre en Cristo, «verdadero Dios y verdadero hombre». No, «*no habéis recibido un espíritu de esclavitud para recaer en el temor, sino que habéis recibido el espíritu de filiación en el que clamamos: ¡Abba! ¡Padre!*».

El «servicio en el nuevo sentido de la ley» (7,6) en el que estamos de modo invisible, movidos por el espíritu, no es una esclavitud. No existe aquí diversidad ni contraposición alguna entre Dios y el hombre, entre el Creador y la criatura. Por eso, tampoco hay miedo; el amor pleno lo ha expulsado. Hay, por el contrario, un estado de seguridad, una claridad y una paz

que dan la medida de qué clase de esclavitud es *esto* que el hombre gustaría de llamar su libertad, que sirve para medir hasta qué punto son proceloso mar los estados de seguridad, las claridades y satisfacciones en las que él busca y encuentra *su* sosiego. Porque está abolida aquí la ominosa presión que lo infinito significa para todo lo finito, abolido también el riesgo que todo lo finito significa para lo infinito, abolido lo sospechoso, saciado, burgués del afirmar, y lo dudoso, fantasioso, venenoso del negar, abolida la insensata plétora de lo posible y la nula significación de lo imposible, abolida la impotencia de la vida y el poder de la muerte, abolida la sólo-hominidad del hombre y la sólo-divinidad de Dios, *abolida,* pues, la *dualidad* del aspecto de nuestra vida que se nos ofrece de modo inevitable bajo la angosta puerta de la negación en cada instante del tiempo.

¿Qué otra cosa puede inocularnos temor, temor a la problemática de nuestra existencia, al enigma de nuestra propia existencia, a Dios en último término, sino esta inevitable dualidad? El espíritu que tenemos al haber venido de la muerte a la vida elimina esta dualidad. El hombre nuevo, Cristo en nosotros, está en la unidad de la victoria de la vida sobre la muerte, en *la* unidad en la que el hombre no está frente al que corta todos los nudos gordianos, ¡frente a Dios mismo!, ¡sólo frente a Dios!, como un extraño, descartado, tembloroso, sometido y esclavizado («heterónomo») o regañado por la creencia en milagros y por el pentecostalismo, herido profundamente en su autoestima, nervioso por el paladio de la cultura moderna («autónomo»), sino como el *hijo* que oye la voz de su *padre,* que, olvidando la diversidad de Dios, ha olvidado primero su propia diversidad, que ni sabe ni quiere ya *otra cosa fuera* de este dichoso y luminoso Dios mismo.

Este «espíritu de filiación», este hombre nuevo que no soy yo, es mi Yo que existe de modo invisible. Desde ahí *soy* conocido, *soy* movido, *soy* vivido, *soy* amado. Y en la luz de este mi yo invisible vivo ahora como el que yo soy, en lo visible, en el cuerpo, en el reino de la dualidad, bajo la angosta puerta de la negación crítica, en *el* ámbito donde el *temor* del Señor tiene que ser no sólo el principio, sino también el final *de mi* sabiduría: en la oscuridad, pero ahora no sin el resplandor de la luz increada; prisionero de Dios, pero ahora, en cuanto tal, también su liberto; siervo, pero ahora, como siervo, su hijo; vivo gimiendo, pero dichoso, clamando a aquel que se presenta

ante mí sólo como el desconocido e insondable, sólo como mi enemigo, avasallador, juez y muerte, clamando a él desde lo *profundo* de la necesidad y con *gran* temor, pero clamando a *él*: *¡Abba!* ¡Padre!

«Con esto se describe la fuerza del reino de Cristo, la auténtica obra y el recto y elevado culto divino; así obra el Espíritu Santo en los creyentes» (Lutero). Mi última, ultimísima, *posibilidad humana* que se presenta ante Dios en tal clamor, ¿está justificada, le complace a él en sí misma como hecho que no debe ser abolido, como religión que es al mismo tiempo fe? ¿Quién se atreve a afirmarlo cuando toda la lógica habla en contra? ¿Y quién osará negarlo en virtud de la lógica? «Dios está en la carne. ¿Quién es capaz de comprender el misterio? ¡Aquí puede verse abierta la puerta de la vida!». La disputa puede cesar, la crítica puede enmudecer, Tersteegen y los suyos tienen *también* razón si en verdad ellos están *aquí*. Porque es seguro que *en* tal clamor se esconde la *posibilidad divina,* la gloria del Padre que taladra con su luz, y tal vez rasga la cáscara del obrar humano, que se ha hecho tenue, muy tenue.

La verdad misma nos dice que la verdad es la verdad y que nosotros participamos originariamente de ella. «*El espíritu mismo testimonia a nuestro espíritu que somos hijos de Dios*». No *un* espíritu, un entusiasmo, un impulso, un demonio, una experiencia, una hora de Damasco nos lleva a sabernos hijos de Dios más allá de todo lo visible, sino *el* espíritu, que no es racional ni irracional, sino el Logos, el principio y el final de ambos, el espíritu *mismo,* Jesucristo con toda su singularidad y existencialidad, él, que es el testimonio a favor de Dios en nosotros, que lleva de la vida a la muerte y de la muerte a la vida y que abarca cielo y tierra, él que es testimonio a favor nuestro en Dios, que es la gloria de Dios instaurada ya antes de que nosotros tengamos vivencia alguna de ella y aunque jamás experimentemos algo de ella.

El *espíritu* testimonia. Éxtasis e iluminaciones, inspiraciones e intuiciones *no* son necesarios. ¡Dichosos los honrados con ellos! Pero ¡ay de nosotros! si los esperamos. ¡Ay de nosotros si no observamos que también ellos son algo accesorio y obra imperfecta! Todo lo que sucede en nosotros y con nosotros sólo puede ser *Respuesta* a lo que el espíritu mismo habla. Como *respuesta,* sólo puede ser fuerte, verdadero y viviente lo que dice nuestro espíritu. Y más allá, siempre más allá de esto fuerte, verdadero y viviente, habla el espíritu mismo, habla

Dios de lo que es inmensamente superior que lo mayor que nuestro espíritu puede decir: de nuestro ser como aquellos que *nosotros no* somos, de nuestro ser como hijos de Dios.

«*Si somos hijos...*». ¡Nosotros hijos de Dios! Nos frenamos en seco y consideramos cuán invisible, imposible y paradójica es esa afirmación. Consideramos que, al osar esta predicación, damos el paso inicial y creador que dio Abrahán, el paso de la fe que, sin embargo, sólo Dios puede dar, el paso sobre el abismo, el paso de la vieja creación a la nueva. ¡Nosotros hijos de Dios! ¡Pero no se puede *decir* sólo así! Esto es o alabanza de los redimidos o palabrería blasfema. Pero –ya sea en nuestros labios lo uno o lo otro– nosotros lo *hemos* dicho, osado y dicho, con el *¡Abba!* ¡Padre!, cuyo contenido jamás supimos, sabemos ni sabremos, con lo que hicimos y que, sin embargo, ningún mortal puede ni debe hacer, con lo que nosotros –hablando en términos humanos– nos hemos puesto «como si» hubiéramos visto lo que *ningún* ojo puede ver y oído lo que *ningún* oído puede oír, «como si» hubiera venido a nuestro corazón lo que a *ningún* corazón humano ha venido y que nosotros, sin embargo, *no podemos negar* porque en la profundidad nos ha encontrado la altura, en el pecado la justicia, en la muerte la vida, en nosotros mismos Cristo.

¡Esto ha preparado Dios a los que le aman! ¿Quién puede colocarse en la fila de aquellos que aman a Dios y a los que él ha preparado esto? Sí, ¿y *quién* puede *salirse* de su fila? Nosotros *estamos* en esa fila, nos hemos atrevido ya a hacer aquella aseveración. Hay –recordemos que no parafraseamos una «vivencia»– un ver y oír, esto interrumpe todo preguntar, esto es tan sólo recuerdo de la decisión ya tomada. Dolor humano, culpa humana, destino humano tal como se manifiestan con tinte sombrío en el rostro inseguro, en la cuestionable historia vital de *cada* individuo, en lo monstruoso de nuestras ciudades y en el embrutecimiento de nuestras aldeas, en la violencia banal de nuestras necesidades vitales más primitivas y en el distanciamiento ideológico de la realidad de nuestro leal saber y entender, en los espantos del nacimiento y de la muerte, en el enigma de la naturaleza que clama desde toda piedra y desde toda corteza de árbol y en la esterilidad de los ciclos de la historia universal, en la cuadratura del círculo y en ambos paralelos que nunca se cortan en lo finito.

Ellos tienen una *voz,* tienen una *luz.* Quien ha oído esto *una vez,* quien lo ha visto *una vez,* pero de modo existencial, es

decir, *no* de modo psicológico, sociológico, histórico, científico-natural, no en sentido eximio, académico, arrogante, distante, ni tampoco en sentido «devoto», «religiosamente ilustrado», sin el subrepticio supuesto previo de una providencia y armonía sobre este conjunto, sino de modo existencial, es decir, seriamente, salpicado personalmente, arrojado del caballo, quien lo ha oído y visto de modo no problemático, inevitable, insalvable –oído y visto con los oídos y ojos de Iván Karamazov– , ese tal no pregunta ya más, sino que oye y ve.

¿Qué oye y ve? ¡Se oye y se ve a sí mismo! ¿Como individuo que cree, que ama, que espera? ¡No y mil veces no! Se ve y oye a sí mismo frente a lo *totalmente* imposible, *absolutamente* contradictorio, *definitivamente* injustificable, *nunca jamás* coronable con un concepto de Dios. Se ve y oye a sí mismo como distinto frente a la totalidad del ser y acontecer, como paciente, como derrotado, como interrogador que no obtiene respuesta, como individuo impotente que protesta y se rebela, incapaz de hacer otra cosa que no sea gritar o guardar silencio. Pero insistamos: a sí mismo como *distinto,* final, finalísimamente *separado* de este todo (¡del que, sin embargo, *él no* puede separarse!), en originaria libertad y superioridad frente a este todo (¡en el que *él,* sin embargo, está entreverado por completo!), a sí mismo en la incomprensible situación de decir no a este todo (¡al que, sin embargo, *él* no hace sino afirmar con su rebelión y protesta!). ¡A sí mismo como hijo de Dios! Porque ¿qué ha sucedido? En, con y bajo *este* oír y ver está el clamar: *¡Abba!* ¡Padre!, aunque el hombre no hubiera oído jamás el nombre de Dios y aunque blasfemara al mismo tiempo. En, con, bajo este espanto que el hombre se produce a sí mismo está el hombre nuevo, el hombre nacido a un mundo nuevo, está realizada la teodicea frente a la que todas las demás son burla y escarnio, Dios se ha justificado a sí mismo ante nosotros y nos ha justificado a nosotros ante él. Hablando con *esta* voz e iluminando en *esta* luz, Dios ha obrado lo único, lo existencial; ha aceptado al hombre como hijo suyo.

Y si Dios ha realizado este existencial singular, «*somos también herederos, herederos de Dios, coherederos de Cristo*», herederos de la promesa como Abrahán (4,13), herederos del mundo que Dios creó bueno y bendijo, de la vida eterna imposibilitada de modo invisible e indescriptible por el pecado, herederos del ser, tener y obrar de Dios mismo. Viviendo en la carne, pretendemos y esperamos la resurrección, la corporei-

dad revestida de nuevos predicamentos; y lo que vivimos aquí y ahora acontece en la luz refleja de esta esperanza, es su copia y certificado, está referido y apunta a ella. Dejando de lado cuantas mutaciones de su facticidad visible podamos imaginar, lo que vivimos aquí y ahora está cualificado por esa su condición invisible, no dada. Porque si somos hijos de Dios con Cristo, entonces somos también herederos con él, herederos de Dios que está más allá del Sí y del No, del bien y del mal, de la vida y de la muerte, como vencedor porque él es Dios. A su lado, en su victoria, *estamos* nosotros como hijos suyos, como los que nosotros no somos. Y nuestro ser como los que *somos* aquí y ahora *es el mirar* a esa nuestra gloria eterna.

¿Hemos dicho ya demasiado? ¡Sí, y también demasiado poco! ¿Cómo no habríamos de decir siempre *demasiado* si hablamos de nuestra esperanza, y *demasiado poco* si hablamos de su realización? La verdad es lo que Dios ha hecho, hace y hará, no lo que nosotros decimos al respecto. Recordamos, pues: nosotros somos «herederos» de Dios «*así como padecemos con él para ser glorificados con él*». Esto es obra de Dios: la cruz, la pasión. No es la suma mayor o menor de sufrimientos soportados de modo más o menos paciente como si el simple sufrir o soportar nos hiciera partícipes de la gloria eterna. «Padecer con» significa sufrir con Cristo, significa estar con él ante Dios como Jeremías y Job estuvieron ante Dios: viendo a Dios *en la adversidad,* conociendo a Dios como luz en la *oscuridad,* amando a Dios cuando ellos sentían sólo su mano *dura.*

Sólo recuerdo vigoroso puede ser para nosotros *esto* que soportamos personalmente (¡aun cuando tuviéramos que soportarlo por una buena causa, por ejemplo por el cristianismo; porque ninguna «buena causa» es directamente causa de Dios!), recuerdo de los «padecimientos del tiempo presente» (8,18) que abarcan cielo y tierra. La vida del hombre en este tiempo, que no es eternidad pero que lleva innata en sí la eternidad, se cubre con el oscuro manto del padecimiento. Cuestionable es *nuestra* «vida» como tal. Y esta cuestionabilidad es inabolible por ser un elemento constitutivo de su concepto como vida *humana* finita. Y sombreado por esta finitud esencial nuestra está todo lo que nosotros tenemos que vivir, que «soportar penosamente», como limitación temporal de nuestra existencia, como estrechez e insensibilidad de nuestra estructura natural, como dolor grande y pequeño, como resto terreno.

El toparnos ora aquí ora allí con esta última barrera nuestra es *el* padecimiento agazapado en nuestro plural padecer. ¿Debería ocultársenos que está formulada *aquí* la cuestión de Dios al hombre, que está dada *aquí* para nosotros la respuesta de Dios? El espíritu hace que eso no pueda permanecer oculto para nosotros. En el espíritu podemos saber el sentido de nuestra vida, que se hace patente en el padecimiento. En el espíritu, el sufrimiento, el dolor soportado de modo consciente puede convertirse en paso a la gloria de Dios. Dios obra en nosotros esa manifestación, ese saber acerca de Dios en el padecimiento. Comprender esto y permitir que la verdad sea verdad es la demostración del espíritu y de la fuerza de que nosotros somos hijos de Dios y, como tales, herederos de su gloria.

V. 18-25. Estimo, en efecto, que los padecimientos del tiempo presente son cosa de nada comparados con la gloria que se revelará en nosotros. Pues la atención de lo creado aguarda la revelación de los hijos de Dios, ya que lo creado fue sometido a la vanidad no por su voluntad, sino por aquel que la sometió, con la esperanza de que también lo creado será liberado de la servidumbre a la corrupción para participar de la libertad en la gloria de los hijos de Dios. Pues sabemos que todo lo creado gime al unísono hasta el presente y sufre dolores de parto. No sólo lo creado, sino también nosotros, que poseemos las primicias del espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando nuestra filiación, la redención de nuestro cuerpo, pues por la esperanza estamos salvados. Pero una esperanza visible no es esperanza, pues ¿cómo es posible esperar una cosa que se ve? Pero si esperamos lo que no vemos, aguardamos con paciencia.

«*Estimo que los padecimientos del tiempo presente son cosa de nada comparados con la gloria que se revelará en nosotros*». «Comienza a hablar él ahora y consuela a los cristianos que sufren tales padecimientos, y habla como quien ha pasado por ellos y tiene conocimiento de causa. Habla como si viera esta vida parpadeando o a través de una ventana pintada, al tiempo que contempla la otra vida con ojos claros. Observemos cómo él da la espalda al mundo y vuelve su rostro a la revelación futura, como si no viera sobre la tierra desgracia ni desdicha alguna, sino tan sólo pura alegría. Convierte él todos los padecimientos sobre la tierra en una gotita de agua y en una chispita diminuta, pero hace de aquella gloria que debemos esperar un mar infinito y gran fuego» (Lutero).

Debemos percatarnos del sentido de este modo monstruoso de contemplar las cosas humanas. Digamos de entrada que no puede tratarse de una exagerada profundización o subrayado del habitual modo de ver las cosas, de un ignorar o desestimar lo intramundano o de interpretar con trazos consoladores el sufrimiento (aludiendo, por ejemplo, a una armonía «ultramundana» que equilibra o sobrepuja los padecimientos «intramundanos»). Cualquier dolor de muelas y, sobre todo, lo que alcanza su despliegue brutal en el parto, en la enfermedad y en la muerte, en las hambrunas y en las guerras, en el sino de las personas y de los pueblos, echaría por tierra tal modo de contemplar el sufrimiento, porque detrás del más pequeño dolor y, más aún, detrás de los grandes tormentos fulgura la candente problemática de su finitud. ¿Cómo habremos de afrontar*la?*

Miope y mendaz es todo consuelo, toda respuesta, que *nosotros* tratamos de dar, pues somos *nosotros* los que *pro*venimos de aquella problemática y los que no escaparemos a ella ni siquiera pensando en una infinita armonía divina más allá de nuestro mundo. Porque la infinitud que *nosotros* seamos capaces de idear estará medida por nuestra finitud y, por tanto, será finitud infinita. La armonía que *nosotros* postulamos es relativa a nuestro caos, es la *fatamorgana* de nuestra andadura por el desierto. Y el dios al que obligamos a castigar y recompensar en un más allá «mejor» es no-dios, es el dios de este mundo, hecho a imagen del hombre. Por eso, no puede escapar a la crítica del hombre, incluso a la negación, si lo encuentra, por ejemplo, un Iván Karamazov.

Pero la problemática de nuestra finitud pide a gritos una solución no relativa, sino absoluta, que sobrepase *nuestro* pensamiento; pide a gritos al Dios verdadero, desconocido, *sus* consuelos, frente a los que los padecimientos de ahora «son cosa de nada» porque *su* consuelo es el allí que se contrapone de modo inconmensurable a todo aquí. El primer paso indispensable para hallar consuelo es caer en la cuenta de que *nosotros* no tenemos consuelo, y dar consuelo confesando que *nosotros* somos consoladores demasiado fastidiosos. «Por eso el Espíritu Santo tiene que ejercer aquí de maestro y enviar tal consuelo al corazón» (Lutero).

El consuelo viene con la inserción de un inaudito modo nuevo *de cálculo* respecto de nuestra vida. Anteriores empleos (3,28; 4,3) de esta fría expresión nos recuerdan que no cabe

detectar aquí un modo de ver las cosas que estaría en línea con los diversos modos de enjuiciar humanos. Ese «estimo» es, más bien, un contar con el *compendio* de todos los modos humanos de enjuiciar y con su abolición mediante un cálculo que sola y exclusivamente Dios hace. Es un contemplar *sub specie aeternitatis,* un mirar desde Dios que, por ser acción de la fe, nunca podremos describir como acción humana, sino sólo como acción de Dios. Porque si *nosotros* intentamos contar con Dios, mirar desde Dios, jamás llegaremos al resultado consignado por Pablo, sino que desembocaremos de modo inexorable, una y otra vez, en el resultado de Job *antes* de que Dios le hablara en la adversidad. Cuando digo «cuento con Dios», se esconde en esta fórmula el salto absoluto. En la afirmación de que *Dios cuenta conmigo* hay que buscar, más bien, la informulable verdad de esta fórmula. Y se consigue esto si nosotros (¡no nosotros!) permitimos que la verdad sea verdad, si nosotros (¡no nosotros!) aportamos la prueba del espíritu y de la fuerza concibiendo como tales la acción de Dios y la pregunta y respuesta de la cruz (8,17b).

Con ello, se caracteriza al *tiempo* en el que vivimos como «tiempo presente», es decir, como el mar de la realidad dada que inunda por completo la isla submarina del «ahora» de la revelación divina, de la verdad bajo cuya superficie visible ella perdura absolutamente intacta. Porque la verdad es el ahora (3,21), el instante fuera de todo tiempo en el que el hombre está desnudo ante Dios, el punto que no es un punto junto a otros y del que nosotros provenimos, Jesucristo el crucificado y resucitado.

Lo que hay antes y después de este instante de todos los instantes, lo que rodea como superficie a este punto carente de extensión, eso es el tiempo. En este ahora, en la eternidad nace, como su negación, el tiempo, el pretérito acaecido ya y el futuro por venir. Le denominamos «tiempo presente» por lo que encubre y *a lo que* apunta, con lo que se le mide y sin lo que él no existiría. Que esto es así, que el tiempo en el que vivimos oculta en sí la eternidad, pero también la conserva, que calla acerca de ella hablando así de ella, lo sabemos si en virtud de la acción de Dios en nosotros, en virtud de la pregunta y respuesta de la cruz, *provenimos* del presente absoluto del ahora, si Dios cuenta aquí con nosotros capacitándonos así para que contemos con él.

En la sombra del Día de Jesucristo, que aún *no* ha despuntado pero que está infinitamente *cerca,* vemos desarrollarse el

día de nuestra vida; en la sombra del ahora del tiempo, en la sombra de Dios, vemos acaecer las cosas del hombre si, «movidos por el espíritu» (8,14), tenemos que exclamar *¡Abba!* ¡Padre! (8,15) y, por consiguiente, legitimarnos; mejor: legitimados como hijos de Dios (8,16) y, por ende, como herederos de su gloria (8,17).

Preguntamos de nuevo: ¿Qué significado tiene en este contexto nuestro ingente e imprevisible *padecimiento,* tan característico de nuestra vida en el tiempo? Contestamos que «es cosa de *nada*», por ejemplo, como trastorno e incluso impedimento de nuestro acceso a la gloria de Dios abierto en aquel ahora. Y no es nada *porque* en ese ahora, en el espíritu, en Jesucristo, los padecimientos, los padecimientos sapientes se convierten en la puerta que da acceso al conocimiento y a la redención. ¿Dónde, pues, cuenta Dios con nosotros, dónde se justifica él ante nosotros, dónde su espíritu nos enseña a exclamar *¡Abba!* ¡Padre!, dónde resulta claro que el tiempo es la negación de la eternidad, dónde se topa el hombre con la barrera que le ha sido colocada y, por ende, con la salida dada a él, dónde se ofrece la demostración y la fuerza del espíritu sino *en la* acción de Dios mediante la que él nos hace co-pacientes con Cristo, y, por tanto, nos «emparenta» con él (6,5), insertándonos en la invisible libertad y gloria del hombre nuevo?

Cosa de nada son los padecimientos del tiempo presente *porque son cosa de mucho* en Jesucristo; porque no sólo son característicos de nuestro vivir en el tiempo, sino que, justo por ello, caracterizan a la vida eterna que linda con esta vida, mejor, que la anula; porque el tiempo en el que vivimos y padecemos es el tiempo del ahora, el tiempo de la gloria que se nos revela precisamente en los padecimientos.

Hasta tal punto se revela la gloria de Dios precisamente en el misterio del sufrimiento y sólo ahí que nosotros, lejos de no poder querer ver el sufrimiento por causa de Dios, tenemos que verlo por amor de Dios, verlo como el paso, el movimiento y el giro de la muerte a la vida, verlo como el lugar donde hay que ver a Cristo. Pasar por alto el sufrimiento significaría pasar por alto a Cristo. Preguntar por qué tenemos que padecer equivaldría a no escuchar esa misma pregunta dirigida a nosotros. Responder que no podemos comprender, tolerar, superar y hacer fértil el sufrimiento significaría desoír la misma respuesta que nos ha sido dada precisamente en ese «no».

El misterio del sufrimiento y su revelación es que Dios quiere ser y es *Dios,* y que quiere que debamos conocerle y amarle en este su querer y ser.

El hijo de Dios *no* pasa por alto el sufrimiento, *no* pregunta *así* y *no* responde *así* porque suena *precisamente así* la pregunta y respuesta de Dios oída por él. Oye la voz de la verdad *en el* sufrimiento, en la raíz de todo preguntar y responder humano. «Quiere ver en todas las cosas hasta el desesperanzado fondo» (Nietzsche) porque *allí* está la esperanza: *Ave crux unica spes mea!* «Si quieres ser coheredero con el Señor Jesucristo, ser su hermano y hacerte semejante a él, pero no padecer con él, entonces él no te reconocerá en el juicio final como hermano y te preguntará dónde tienes la corona de espinas, la cruz, los clavos y el látigo; te preguntará si también tú has sido objeto de horror para el mundo entero como él mismo y todos sus miembros lo han sido desde el principio del mundo. Y si tú no puedes demostrar tal cosa, entonces tampoco él podrá tenerte por hermano suyo» (Lutero).

«Los viejos pensadores buscaron con todas sus fuerzas la dicha y la verdad; y nunca uno habría encontrado lo que él debe buscar, dice el maligno axioma de la naturaleza. Pero a aquel que busca en todo la mentira y se asocia voluntariamente con la desdicha le tocará quizás otro prodigio decepcionante: algo indecible, y de lo que dicha y verdad son sólo reproducciones idolátricas que se le aproximan, la tierra pierde su gravedad, los sucesos y poderes de la tierra se tornan ensoñaciones, todo se transfigura más y más a su alrededor como en los atardeceres estivales. Sucede al mirón como si comenzara a despertar, como si todavía las nubes de un sueño revolotearan a su alrededor. También éstas serán llevadas en algún momento por el viento: entonces es de día» (Nietzsche). Ciegos y mudos y por ello viendo y hablando, sin pregunta ni respuesta y por ello preguntando y respondiendo, sufriendo y triunfando precisamente ahí los hijos de Dios conocen y aman a su Padre; porque la gloria de Dios se revelará en ellos. *Ella será;* esto es la gran necesidad de ellos. *Ella será;* esto es la esperanza infinitamente mayor de ellos. El *futurum resurrectionis* nos recuerda también aquí que en todo esto hemos hablado de Dios y no de una posibilidad humana.

«*Pues la atención de lo creado aguarda la revelación de los hijos de Dios*». Todo lo temporal, todo lo creado, todas las cosas testimonian la verdad de que el tiempo en que vivimos es

el tiempo del ahora divino, la verdad de que él lleva en su seno un futuro eterno, no nacido, pero viviente. El hombre en su inextinguible intranquilidad por lo que él es, en su insaciable anhelo por lo que él no es, ¿podrá acaso dirigir sus ojos a algún lugar sin que le miren de frente *otros* ojos dirigidos a *él,* más aún: con una pregunta cuyo destinatario es *él?* En ningún instante puede él dejar de pensar que, con sus padecimientos, se encuentra en un *mundo* doliente. Si sufre él mismo porque a un mundo interior que lleva en sí se contrapone con mirada hostil, amenazadora, prepotente y enigmática la dura realidad, la extrañeza, la diversidad, la confrontación, yuxtaposición y contraposición de un mundo exterior demasiado visible, entonces no puede desconocer a la larga que tampoco ahí fuera está la vida inmediata, sino un cosmos de realidades, mediateces, limitaciones e incertidumbres.

Es obvio: cuanto más problemático se hace el hombre para sí mismo, cuanto mayor es la violencia con la que él choca con el sufrimiento como hecho básico de *su* vida cotidiana, cuanto más difícil le resulta –bajo la tenaz influencia del cristianismo– cocear contra el aguijón y olvidar, por ejemplo, que él es el *hombre* y *en qué* sombra está, tanta mayor atención prestará al cosmos que le rodea, tanto más solidario se sentirá con él, mayor afán sentirá por conocer los secretos que encierra. ¿De dónde proviene ese curioso afán del hombre moderno de saber acerca de los glaciares (¡en cuya frontera se detuvo aún Goethe!), del desierto, del polo Norte, de los océanos sin fondo y de los espacios intersiderales, de los abismos de lo infinitamente grande y de lo infinitamente pequeño, de la enorme evolución de la naturaleza durante millones de años y de la insignificancia y quejas de su propia historia, acerca de los absurdos que, según el testimonio creíble de expertos competentes, se dan en el pantanoso terreno subconsciente y oculto de nuestra existencia no existencial; de dónde nuestro anhelo de experimentar y conocer miles de cosas que el hombre que vive de modo inmediato, el hombre indómito, *no* desearía experimentar ni saber? ¿De dónde deriva la sorprendente repercusión de que el conocimiento cada vez más profundo y más completo del cosmos no sólo no aminora la propia problemática del hombre, sino que la acrecienta a velocidades galopantes?

En modo alguno se puede desconocer la atención de un ojo gigante que está vuelto, curiosamente, *ahí fuera* hacia nuestro ojo escrutador escrutándolo cien veces. No se puede

desconocer una conexión entre el interior y el exterior, un condicionamiento recíproco de ambos lados del abismo creciente, un signo de interrogación común hincado en toda contraposición de sujeto y objeto. «San Pablo con sus agudos ojos apostólicos vio la amada santa cruz en todas las criaturas» (Lutero). Y precisamente una pregunta que se dirige directamente al *hombre* es el sentido de la atención descubierta ahí fuera. El *hombre* ve, investiga, descubre, experimenta y sabe. *Su* cosmos es este cosmos, *su* calma es la que él busca en la naturaleza y en la historia; *su* intranquilidad es la que le encuentra con necesidad fatal por doquier. Tonalidad notablemente humana adquiere enseguida la voz de las criaturas, de los elementos, de los mundos y trasmundos, de los tiempos y del tiempo inmemorial cuando se les desafía a hablar. Hablan ellos de belleza y espanto, de guerra y paz, de vivir y morir, de finitud e infinitud, de bien y mal, como si el hombre con sus contrastes fuera lo primero, el origen de ellos, como si los padecimientos de ellos fueran el padecimiento del hombre, como si la enfermedad de él fuera la enfermedad de ellos.

«Cuando la naturaleza al completo acude al hombre, da a entender con ello que él es necesario para que ella sea redimida de la maldición que pesa sobre la vida animal; da a entender que en él la existencia tiene ante sí un espejo en cuyo fondo la vida no aparece ya exenta de sentido, sino en su significación metafísica. Pero reflexionemos: ¿dónde termina el animal, dónde comienza el hombre? ¿Aquel hombre al que mira la naturaleza? De ordinario no salimos de la condición animal, nosotros mismos somos los animales que parecen padecer sin sentido. Pero hay instantes en los que comprendemos esto. Entonces se abren las nubes y vemos *cómo nosotros junto con la naturaleza entera acudimos al hombre como a algo que está por encima de nosotros* [...] Pero sentimos al mismo tiempo cuán débiles somos para soportar durante largo tiempo aquel instante del recogimiento más profundo y *cómo no somos nosotros los hombres a los que acude toda la naturaleza para encontrar su redención;* ya es bastante que saquemos una vez un poco la cabeza y notemos en qué corriente estamos profundamente hundidos. Pero tampoco logramos esto con nuestra propia fuerza...» (Nietzsche). La verdad es que la atención de lo creado *aguarda* la revelación de los *hijos de Dios*. Ella aguarda *con* nosotros; no, ella nos aguarda *a* nosotros.

«*Ya que lo creado fue sometido a la vanidad no por su voluntad, sino por aquel que lo sometió con la esperanza de que también lo creado será liberado de la servidumbre a la corrupción para participar de la libertad en la gloria de los hijos de Dios*». «No hay elemento ni partícula del mundo que, conocedora de su actual aflicción, no espere la resurrección» (Calvino). El motivo de la intranquilidad y del anhelo, la «vanidad» que nos mira fijamente desde todo lo creado, no es este o aquel dolor, abominación o falta de belleza, ni la suma de lo claramente cuestionable que anida en ello, sino su pura condición de criatura como tal, su patente carencia de la vida inmediata, su insaciable esperanza de la resurrección. Porque ¿cómo habría de ser vida eterna el eterno contraste de fuerza y materia, devenir y perecer, organización y descomposición, sed de vivir y necesidad de morir, cómo habría de ser vida eterna el «sometimiento a la vanidad» en el que se encuentra desde el microbio hasta el saurio y hasta el cabeza teológico de *todo* lo creado, *todo* lo que nosotros conocemos como vida o (en analogía con lo que conocemos como vida) somos capaces de imaginar como tal? ¿De dónde proviene el triste coraje que encuentra de continuo el hombre (sobre todo el hombre occidental) para, emborrachado de optimismo desaforado, *no* ver la vanidad, la ausencia de vida de la creación que habla, que hablaría, desde la belleza (por ejemplo, de un cuerpo humano) como desde la fealdad, desde la prominencia (por ejemplo, de las montañas) como desde la condición deplorable, desde la luz (por ejemplo, de la luna o de un nuevo libro) como desde la oscuridad de todo lo creado si nosotros no fuéramos tan sordos?

Tenemos que perder el respeto a la pseudo-vida que somos capaces de comprender; ese respeto con el que *no* hacemos precisamente justicia al divino misterio del cosmos. Debemos reencontrar aquel «ver inteligente» que percibe en el cosmos lo invisible de Dios (1,20), aquel espanto saludable ante lo creado, no ante sus horrores, sino (¡despertados por éstos de nuestras ensoñaciones optimistas!) –a la vista de sus horrores *y* aspectos amables– ante su simple *condición creatural,* que es el espejo de nuestra propia condición de criaturas. Porque más allá de aquel contraste eterno que caracteriza a la condición creatural, la *creación* está (¡como pregunta!) en la creación, *Dios* en el cosmos. Si no se le encuentra *ahí,* jamás se le encontrará mañana, cuando el humo de la «afirmación de la

vida» se haya disipado por algún motivo demasiado rastrero; se instalará la «negación de la vida» y comenzará a lamentarse de una creación «vana» «por propia voluntad» o por la de un demiurgo: el pesimismo como contraposición inevitable a aquel optimismo. La «vanidad» de lo creado no es producto de su propia voluntad, no es una realidad de primer orden; ella no es una situación final, con independencia de que los optimistas la pasen por alto o la descubran y malinterpreten los pesimistas.

No, lo creado está sometido a la vanidad «*por aquel que lo sometió*» y, por ello, «*con la esperanza*». El sometedor es Dios. En *él* están ocultos y demasiado patentes para el hombre: vida y muerte, luz y oscuridad, bien y mal, esplendor y ocaso, idealismo y materialismo, interior y exterior. En *él* se disocian las contraposiciones que constituyen la esencia y la característica de aquella vanidad; *su* acción, *su* pregunta y también *su* respuesta es el sufrimiento bajo el que ahora está puesto con el hombre todo lo creado. Y por eso está puesto «con la esperanza». Más allá del optimismo y del pesimismo, allí donde la «vanidad» del cosmos es concebida en su origen como el invisible *apostatar* la criatura del Creador, también allí hay esperanza; esperanza en la invisible *unidad* de Creador y criatura restaurada mediante la cruz y resurrección de Cristo. Conocer la esclavitud ininterrumpida es también conocer la libertad; el espanto ante la corruptibilidad es también la esperanza de la incorruptibilidad; el último ¡Stop! es también el primer ¡Adelante!, en Cristo, en el espíritu, porque Dios es *Dios,* porque la verdad es paso, movimiento y cambio *de la* muerte *a la* vida.

La libertad en la gloria –a la que aguarda, suspirando pero dichoso, el hombre nuevo, el hijo de Dios, aquel que no soy yo– es a su vez lo prometido de lo que participa también el cuerpo, también el hombre que soy yo, con su mundo. Porque un *mundo* bendito, el mundo de la creación y de su vida, es la herencia prometida a mí, hijo de Dios. Si el hombre es libre, entonces también el mundo es libre. Si el hombre es uno consigo mismo por ser uno con Dios, entonces tampoco en el cosmos hay esto *y* aquello, dentro *y* fuera, devenir y pasar. Al aparecer los hijos de Dios, «y por su aparición, la naturaleza, que nunca salta, da su único salto, salto de gozo, porque se siente por primera vez en su meta» (Nietzsche). También el mundo es eterno: en Dios, como mundo del cielo nuevo y de la tierra nueva, como mundo que el Padre ha sometido a sí *a través del*

Hijo (1 Cor 15,25-28). Quien quiera saberlo puede saberlo ahora, sabiendo que nada sabe: «En verdad, la tierra debe ser aún un lugar de convalecencia y la envuelve ya un nuevo olor, salutífero, y una nueva esperanza» (Nietzsche).

¿Qué sabemos? Sabemos que disponemos de sobrados motivos para enmudecer ante Dios. Sabemos que, si hablamos de la gloria de Dios, estamos pensando en un futuro que nunca jamás será tiempo. «*Sabemos que todo lo creado gime al unísono hasta el presente y sufre dolores de parto*». ¡Todo lo creado, también lo creado ocultamente y ocultado, dificultando así más su acceso al saber! ¡Se trata del saber de nuestro saber, no de su ampliación y difusión! Sabemos que cuanto sabemos y sepamos es un «gemir», es un «sufrir dolores de parto», una *cosa* desligada de su origen, un *relativo* separado de lo absoluto por un abismo. Pues al saber algo, lo sabemos como cosa, como relativo. Y precisamente esa su condición creatural es la causa de que «gima», de que «sufra dolores de parto».

Sabemos que todo lo creado, todo lo que está en el tiempo (¡y de lo no creado, de lo que no está en el tiempo nada sabemos!) lleva en su seno su ser eterno como futuro eterno, desearía parirlo y nunca lo parirá en el tiempo. Sabemos que esta esperanzada menesterosidad y esta esperanza menesterosa es universal, unísona, común. Una especulación auténtica fundamentará, formulará y profundizará este saber, pero nunca jamás avanzará de él a otro saber «superior». Porque ella recordará que el saber verdaderamente superior, el saber acerca de la criatura que no gime y que no sufre dolores de parto porque no es de condición creatural, es el saber *de Dios*.

¡Pero Dios está en el cielo y tú en la tierra! Y precisamente el no saber lo que Dios sabe es el saber *acerca de Dios,* el consuelo, la luz, la fuerza, el saber de la eternidad con el que nosotros estamos en el tiempo. «Hasta el presente» gime la criatura, ella quiere dar a entender la verdad revelada en Cristo e interpreta así a oídos abiertos este tiempo como «el tiempo del Ahora», como el tiempo de la eternidad. ¿Acaso se ha oído ya el gemir de la criatura que nos dice cuanto necesitamos oír si podemos escuchar? ¡Lo que Cristo nos anuncia si él está en nosotros! ¿No es este misterio más misterioso que todos los misterios? «No hay mente ni sabiduría humana, por elevada que sea, capaz de pensar tal cosa y creer [...] En verdad merecen ser calificados de apostólicos y espirituales los ojos que ven todo esto en las criaturas» (Lutero). «Sabemos». ¿Qué más queremos saber?

«*No sólo lo creado, sino también nosotros, que poseemos las primicias del espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando nuestra filiación: la redención de nuestro cuerpo*». Retornamos desde los amplios sectores de nuestro mundo, de lo creado, de lo temporal y de lo corporal a sus enclaves más estrechos, del objeto al sujeto contemplante si éste es objeto visible para sí mismo; volvemos, pues, a nosotros mismos, a *este* hombre tal como él vive en *este* mundo; y los ojos que nos miran interrogadores en el espejo son nuestros propios ojos, ojos cuyo objeto de contemplación es todo y, en último término, ellos mismos. ¿Quién es este hombre? ¿Quién soy yo? El poseedor de las «primicias del espíritu», el hombre que sabe que la ley viene del espíritu (7,14); en el plano de lo invisible es un redimido en virtud de la redención obrada en Jesucristo (3,24); en el plano de lo invisible, uno atacado, agraciado y movido por la verdad, un liberto, un hijo de Dios. ¿Cómo si no podría yo padecer, sufrir de verdad, bajo la presión de mi ser-ahí y ser-así? ¿Cómo si no podría yo exclamar: *¡Abba!* ¡Padre!? ¿Cómo si no podría yo oír el gemir de la criatura que suspira? Yo como hombre nuevo *soy* ciudadano del mundo venidero. A la luz del Ahora que se revela en Jesucristo, *sé* lo que debo saber acerca del tiempo y de todo su contenido. Yo *estoy* salvado (8,24). Vengo de ahí.

Pero ¿adónde voy? ¿Cuál es mi camino visible, su comienzo y su final? Protestando sin cesar contra todo romanticismo, hay que recordar de continuo que nuestra vida aquende de la resurrección es un interminable conjunto de posibilidades supremas e ínfimas, nobilísimas y rastreras, muy importantes y banales en extremo. El arte, la ciencia y la moral distinguen al hombre, y también el encendido anhelo de comunión con el Infinito. Pero no le caracterizan menos el hambre y la sed, el apetito sexual, la necesidad de dormir y el proceso de digestión.

¿Dónde está la frontera? ¿Quién nos libra de la irresistible impresión de que todo esto constituye una gran maraña? ¿Quién nos libra de la sospecha, rayana casi en la certeza, de que sería más honesto y fiel escribir mi historia y la historia de la humanidad desde el punto de vista del estómago, etc., que desde el punto de vista de la cabeza y de las cabezas? ¿Qué es el genio más sublime si, con toda su genialidad, viene al mundo, parte de él y «vive» en él siguiendo las mismas pautas que todos nosotros? ¿Qué es la historia universal si el materialis-

mo histórico ofrece la mejor interpretación, al menos la más plausible, del cristianismo primitivo, de las cruzadas y de la Reforma? ¿Qué queda de Blumhardt en Mötlingen si se da una interpretación psiquiátrica del comienzo y otra psicológica de lo restante? ¿Y quién podría impedir con legitimidad tal interpretación? *Esto* es el hombre, el hombre creado, temporal, físico, el único hombre que conocemos. ¿Espíritu? ¿Qué significa espíritu? Lo que nosotros conocemos como espíritu suele hacer acto de presencia en todos los casos como niebla sobre un terreno pantanoso. ¿De dónde viene la niebla? ¿Qué queda cuando la niebla se disipa? No es preciso que respondamos.

Invisible oriundo del espíritu de Dios, el hombre se encamina de modo visible a una ambigüedad infinita. En esta anfibología *estamos;* y en amplios tramos ella es patente y manifiesta. ¿Qué somos, pues, nosotros si tenemos la honradez de admitirlo? Gimiendo «poseemos las primicias del espíritu», al igual que la gimiente creación que nos rodea; gimiendo en la misma «vanidad», es decir, en los mismos contrastes de vida y muerte, luz y oscuridad, belleza y ordinariez en los que nosotros la oímos gemir; sufriendo dolores de parto como ella, portando en nosotros un futuro eterno del que sabemos que nunca fue ni será tiempo; cautivos de Dios como ella y, por tanto, colmados de esperanza.

«Nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando nuestra filiación». *¡Anhelando!* El espíritu nos testifica que somos hijos de Dios. Ha nacido el hombre nuevo, el hombre que heredará el mundo de su Padre. Pero ese hombre nuevo *no soy yo,* él *no es este* hombre, el hombre *de este* cuerpo en este tiempo. La posibilidad extrema de este hombre es gemir, anhelar la filiación. La *filiación* misma es la «redención del cuerpo», la consumación de la identidad entre Cristo y yo, que es objeto exclusivo de fe aquí y ahora, la resurrección de los muertos, la «revelación» de los hijos de Dios a la que aguarda todo lo creado, en la que ni un pelo de nuestra cabeza puede quedar sin participar de la redención. Decrece y se embebe *todo* el océano de la realidad que cubre y rodea aquí y ahora la isla de la verdad y *es* nada más que verdad: la verdad de la realidad. ¡Eternidad es la *totalidad* del tiempo, desde los primeros días hasta el futuro más lejano! No hay interior que no sea exterior ni exterior que no sea interior. No otro, sino yo, no una sola parte, sino yo en mi totalidad redimido, transforma-

do, purificado, nuevo, ante Dios, junto a Dios, en Dios, participando de la esencia y de la vida divinas. ¡Esto es la filiación!

Pero al lado de acá de la resurrección, la religión es la última palabra; y recordamos lo que esto quiere decir. De ahí el desasosiego y el anhelo que nos miran con toda intensidad desde nuestros propios ojos. También nosotros estamos bajo la cruz; también nosotros nos vemos forzados a testimoniar que nuestro tiempo es el tiempo del ahora, de la eternidad; que delante, detrás y sobre nuestra vida está el Día de Jesucristo, que no es un día cualquiera, sino el día de los días. «No es de extrañar, pues, que seamos presa de un profundo desasosiego. No se trata aquí de un deseo sino de un anhelante clamar, porque donde uno se topa con la miseria como tal, debe clamar» (Calvino). Así –esto es la justificación divina de la posibilidad religiosa– nos convertimos en testimonio para nosotros mismos. Podemos saber que también nosotros mismos somos en último término gimientes y *nada más que gimientes.* Y podemos permitir que se nos muestre y testifique qué significa *precisamente esto.* Significa que Dios es nuestro Padre.

¿Sería, acaso, demasiado poco para nosotros tener conocimiento del gemir, del gemir de la criatura y de nuestro propio gemir? ¿Deberíamos anhelar más, cosas más altas y mejores, dejando de lado la cruz, los sufrimientos del tiempo? Entonces dejaríamos de lado la resurrección, dejaríamos de lado el Ahora que es el misterio de este tiempo, dejaríamos de lado a Dios. «*Pues por la esperanza estáis salvados. Pero una esperanza visible no es esperanza, pues ¿cómo es posible esperar una cosa que se ve? Pero si esperamos lo que no vemos, aguardamos con paciencia*». Tan dura, santa y poderosa es la verdad, hasta tal punto es ella nuestra redención, hasta tal punto es ella Dios *mismo,* Dios *para nosotros,* que sólo «mediante la esperanza» podemos tenerla como victoria, como consumación, como presente. ¿Cómo podría ser ella la verdad si nosotros, tal cual somos, pudiéramos tener conocimiento directo de ella? ¿Cómo podría ella ser Dios si en algún momento pudiera convertirse ella para nosotros en una de tantas posibilidades? ¿Cómo podría ser ella nuestra redención si no nos empujara de modo irresistible en cada instante del tiempo a osar el salto a la eternidad, es decir, a pensar la idea de Dios mismo, a pensarla de forma libre, nueva y en su totalidad?

Estamos salvados «por la esperanza», puesto que en Jesucristo ha penetrado en nuestro mundo lo absolutamente dis-

tinto, lo desconocido, lo inaccesible, «el poder eterno y la divinidad» (1,20) de Dios. ¿Cómo no habríamos de querer que esta esperanza salvadora se perfile y demuestre de continuo en la cruz como esperanza frente a todo lo demás que hay en el mundo? Si supiéramos de *Dios* otra cosa que el gemir de lo creado y nuestro propio gemir, si supiéramos de *Jesucristo* otra cosa que su condición de Crucificado, si supiéramos del *Espíritu Santo* otra cosa que su condición de espíritu de aquel que resucita a Jesús de los muertos, si se rompiera el incógnito en el que la salvación vino, viene y vendrá a nosotros, eso *no* sería la salvación. «Una esperanza visible *no* es esperanza». Una comunicación directa de Dios no sería una comunicación *de Dios*. Absolutamente nada tiene que ver con Cristo un cristianismo que no sea del todo escatología. Un espíritu que no sea, en todo instante del tiempo, vida desde la muerte, en modo alguno es el espíritu *santo*.

«Pòrque las cosas visibles son temporales» (2 Cor 4,18). Lo que no es esperanza, es viruta, desperdicio, grillete, pesado y esquinudo como la palabra «realidad». Eso no libera, sino que cautiva; no es gracia, sino juicio y perdición; no es providencia divina, sino fatalidad; no es Dios, sino imagen refleja del hombre irredento. ¡Aunque fuera una eximia estructura del progreso social! ¡Aunque fuera una respetable burbuja de una situación redenta cristiana! Redención es lo invisible, inaccesible e imposible que viene a nuestro encuentro como *esperanza*. ¿Podemos querer ser otra cosa, algo mejor que vasos de esperanza o algo distinto *al mismo tiempo?* Aguardar con paciencia (todo labrador, toda ama de casa, todo hombre activo y sufridor sabe esto, con independencia de cuál sea su relación con el cristianismo) es el sentido más profundo de nuestra humana situación vital concebida como tarea: aguardar con paciencia *como si* hubiera un más allá del bien y del mal, del gozo y del sufrimiento, de la vida y de la muerte; aguardar con paciencia *como si* en la dicha y en la desdicha, en el esplendor y en el ocaso, en el Sí y en el No de nuestro ser ahí y ser-así aguardáramos a algo; aguardar con paciencia *como si* hubiera un Dios al que tuviéramos que servir con amor derrotados o victoriosos, viviendo o muriendo.

¿Como si? En efecto. Lo notable es que, cuando alcanzamos las cotas más altas en nuestro caminar a través del tiempo, aguardamos con paciencia, *como si* viéramos lo que, sin embargo, no vemos o contempláramos lo invisible. La esperanza

anula este acertijo, anula el «como si». Vemos *de verdad,* vemos *de modo existencial* lo que, sin embargo, no vemos. *Por eso* aguardamos con paciencia. Si viéramos meramente lo que vemos, no aguardaríamos con paciencia, nos conformaríamos de buen o mal grado con lo que es. El que *no* podamos conformarnos con lo que es, el que *no* se pueda llegar a conseguir una armonía en nuestro ser, el que permanezca en nosotros un secreto aguardar a lo que *no es,* se explica por la esperanza invisible que tenemos en Dios, en Cristo, en el espíritu, y en la que está frente a nosotros, de modo existencial, aquello que *no es*. Si nos comprendemos de modo correcto a nosotros mismos no podemos querer ser otra cosa que personas que aguardan, podemos contentarnos con saber del gemir de la creación y de nuestro propio gemir, no podemos desear nada mejor ni más elevado que la cruz, en la que se pone de manifiesto que Dios es Dios, que tiene que haber criados que esperan a su Señor.

V. 26-27. Del mismo modo viene también el espíritu en ayuda de nuestra debilidad porque nosotros no sabemos lo que debemos pedir según conviene. Pero el espíritu en persona intercede por nosotros con gemidos inefables, y el que escudriña los corazones sabe cuál es la intención del espíritu, conoce que éste intercede por los santos como Dios quiere.

«*Del mismo modo viene también el espíritu en ayuda de nuestra debilidad*». ¿De qué hemos hablado? ¿De nuestra búsqueda de la verdad o de la verdad misma? ¿De una cantidad, calidad, intensidad de la vivencia humana o de un suceso divino en nosotros? ¿De intelectualidad, espiritualidad y de entusiasmo o del espíritu? En realidad, siempre hablamos en alguna medida de lo primero, pues ¿de qué otro modo podíamos hablar de lo segundo sino negando lo primero? Pero, repitámoslo, la intención era siempre hablar de lo segundo: «El espíritu mismo testimonia a nuestro espíritu que somos hijos de Dios» (8,16). Impronta y sello sólo del espíritu es también el gemir de las criaturas y nuestro propio gemir; eco sólo de la palabra divina es nuestro exclamar: *¡Abba!* ¡Padre!

El espíritu actúa en lo que le es propio y tiene sus propios caminos. No somos *nosotros* los que le tenemos *a él,* sino que *él* nos tiene *a nosotros*. Él está *primero,* «él viene *en ayuda* de nuestra debilidad». Él es el *creator* spiritus. Porque «debilidad», carne y no espíritu, humano y no divino, pecador y no justo, es también nuestro gemir. Si es oído y aceptado ante

Dios, entonces ante *Dios* y *sólo* ante él. Debilidad es también nuestro aguardar por paciente, por creyente que sea. Él puede ser también un aguardar en el infierno, un aguardar indeterminado, desesperado, pasivo, sin carácter y sin valía, un aguardar a nada y, por tanto, *un* aguardar que no se verá consumado. Y nadie nos garantiza que nuestro aguardar no sea de este tipo. ¡Nadie salvo Dios! Que el espíritu se *adelanta* a nosotros, que la verdad en sí misma es verdad, *esto* es la fuerza en nuestra debilidad. Pero debemos tomar conciencia de que ni con la negación más rotunda podemos apoderarnos de esta fuerza. También el «camino negativo» de la mística es un camino equivocado porque todos los «caminos» son caminos equivocados. Camino es sólo *el Camino,* que es Cristo.

«*Porque no sabemos lo que debemos pedir según conviene*». ¿Comprendemos lo que esto quiere decir al final *de esta* sección de la Carta a los romanos? ¿Acaso Pablo no oraba mientras escribía estas palabras? ¿Acaso no oraba *rectamente?* ¿Acaso son ellas otra cosa que una única oración? ¿Dónde se ha orado con mayor profundidad, osadía y desprendimiento que aquí? Y al escribir Pablo estas palabras sabe que *no* sabe lo que debe pedir según conviene.

¿Por qué no lo sabe? Porque tampoco la oración es *en modo alguno* «el milagro de los milagros que tiene lugar diariamente en el alma del piadoso», porque la «tendencia a consolidar, fortalecer e incrementar la *propia vida* es el motivo de todo orar» y su esencia es el «trato del devoto con el Dios *concebido* según el orante y *vivido* como presente» (Fr. Heiler), porque hasta el orar más profundo, más heroico, más poderoso (también el de los profetas, de los Apóstoles y de los reformadores, por no hablar de las artes de los xosa y de los indios kaskas) es capaz de poner de manifiesto sólo una cosa: lo poco que también el hombre que ora puede sobrepasar sus propias vivencias y pensamientos, hasta qué punto también él, *precisamente* él, es totalmente *hombre* y nada más que hombre, hasta qué punto también los saltos y tendidos de puentes de la llamada «espiritualidad» tienen lugar dentro de este *mundo* y están en los antípodas del trato del hombre con el Dios no ideado, no vivido, sino *viviente;* porque también la oración, precisamente ella, objetivamente considerada y glorificada, no hace sino confirmar la objeción que Feuerbach, con toda razón, lanzó contra la religión. «*¡No sabemos!*». Más allá de este «Nosotros no» (que comparte con las técnicas de me-

ditación de los virtuosos de la oración orientales y occidentales sólo la protesta más rotunda contra ese mar de extravagancia) reside la realidad del trato del hombre con Dios.

Porque «*el espíritu en persona intercede por nosotros con gemidos inefables*». Nosotros aguardamos, pero sólo el hecho de aguardar *a Dios* hace que no aguardemos en vano. Nosotros miramos, pero el hecho de que seamos mirados primero hace que nos diferenciemos de aquellos que miran al vacío. Nosotros hablamos, pero el hecho de que desde nuestro hablar habla aquello que *nosotros no* hablamos, eso diferencia a nuestro hablar de la palabrería hueca. Nosotros oramos, pero el hecho de que el espíritu en persona interceda por nosotros con gemidos que nuestros labios no expresan porque, traducidos a nuestro lenguaje, deberían ser cantos de júbilo para los que no estamos capacitados, hace que nuestro orar, nuestro gemir difiera *del* gemir que es sólo debilidad. No es importante que nosotros alcancemos un grado alto o muy alto de oración, porque también esa jerarquización o escala se ubica con todas las pretendidas escalas celestiales en el ámbito del nodios, del dios de este mundo. Pero el que otro, el eterno, el «segundo hombre del cielo» (1 Cor 15,47), nos sirva de poderoso rodrigón ante Dios justifica nuestro orar y realiza nuestra comunión con Dios.

«*Y el que escudriña los corazones sabe cuál es la intención del espíritu, conoce que éste intercede por los santos como Dios quiere*». En el curso del camino dejaremos de sondear a Dios, pero él nos escudriña a nosotros. Nuestra intención no es la recta, pero Dios conoce la intención del espíritu en nosotros, y esta intención es la recta porque *Dios* la conoce y porque es la intención del *espíritu*. En el plano humano nadie ni nada puede interceder por nosotros; dependemos por completo de nosotros mismos y estamos perdidos, pero el espíritu intercede por nosotros como Dios quiere y estamos salvados. Pecadores somos y seguimos siendo sin esta «intercesión» del espíritu, pero Dios nos llama santos, nos hace santos desde la nada que éramos, somos y seremos: nos hace *sus* santos, *sus* escogidos, *sus* instrumentos en virtud de aquella intercesión. Y el que intercede por nosotros es el espíritu, la verdad, la esperanza, Jesucristo.

EL AMOR (8,28-39)

V. 28-30. Y sabemos que Dios hace que todo coopere al bien de los que le aman, de los que han sido llamados a amarle **según su designio. Porque a los que conoció, a ésos destinó a reproducir la imagen de su Hijo (¡para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos!). A los que destinó** a eso, **los llamó. Y a los que llamó, los declaró justos. Y a los que declaró justos, los hizo partícipes de la gloria.**

«*Sabemos*». ¡No se trata de una realidad divina, de una evidencia ni de un dato objetivo! ¡Si eso sucediera, Dios no sería Dios! Ni el hombre traspasa su barrera y se adentra en ese reino, ni ese reino penetra en este mundo. Nosotros somos *los* hombres para los que Dios es definitiva y totalmente el otro, el extraño respecto de todo lo que nosotros sabemos. Y nuestro mundo es *el* mundo dentro del cual Dios está definitiva y totalmente fuera. «Todos nosotros debemos consumar todos los ciclos de nuestra existencia según leyes eternas, férreas, grandes». Sólo del gemir de lo creado y de su propio gemir *sabe* este hombre en este mundo (8,22-23), *puede* al menos saber (1,19-20) si no se le escapa la «vanidad» de su existencia (8,20), la dialéctica de las antinomias, la relatividad y nostalgia de todo lo dado, de todo lo visible, de todo lo objetual. El sufrimiento se encarga de abrir de modo saludable nuestros ojos, y, empalmando con la fecha fronteriza del sufrimiento, también la filosofía que hace honor a su nombre interpretando esa fecha.

Por consiguiente, no sabiendo de Dios y de su reino y sabiendo del gemir de todo lo creado, sintonizamos con toda contemplación honradamente profana de la naturaleza y de la historia, pero estamos en desacuerdo con las insuficiencias de una consideración teológica de la naturaleza y de la historia. Porque precisamente ese no saber y ese saber son el acero y el pedernal de los que, si coinciden en el espíritu y en la verdad, salta, como nuevo y tercero, el fuego del nesciente *saber* acerca de Dios y del sabedor *no saber* acerca de la vanidad de nuestra existencia, el fuego del *amor a Dios,* porque él es Dios; mientras que el aparente saber teológico acerca de Dios y el aparente no saber acerca de la vanidad de nuestra existencia ni se encuentran en el espíritu y en la verdad ni son capaces de encender el fuego, y menos aún el fuego del amor a Dios.

«*Los que aman a Dios*». El amor a Dios no es una de tantas actitudes humanas posibles. El amor puede estar en nuestros oídos si percibimos el gemir de las criaturas, y puede estar en nuestros labios si nosotros mismos gemimos. Puede estar en nuestro orar, pero también en nuestro no poder orar. Puede estar en nuestra religión y también en nuestra indiferencia religiosa, en nuestra aversión y en nuestra lucha contra la religión. Puede habitar en el fondo de nuestra pasión más grande o en el fondo de nuestra mayor serenidad. Sin embargo, el amor jamás es ni esto ni aquello, sino el sentido y la fuerza que tanto esta como aquella actitud humana posible puede recibir desde Dios y respecto de Dios.

El amor a Dios es la objetividad más profunda respecto de la problemática de nuestra vida. Cuando el hombre (en esta actitud o en aquélla) aborda *de hecho,* de modo existencial, único, nítido, ineludible e insalvable con la pregunta ¿quién soy yo?, entonces ama a Dios. Porque el Tú de enfrente que obliga al hombre a discernirse es Dios; y, obligado a enfrentarse consigo mismo, el hombre ha actuado ya su amor a Dios. El hombre puede saber *realmente* acerca de las flechas que se clavan en él, acerca del veneno que su espíritu debe beber, de los horrores que apuntan a él (Job 6,4). Puede saber *de hecho* que su estancia en la tierra es pelea continua y que sus días son como los de un jornalero (Job 7,1). Puede gritar *de hecho*: «¿Soy yo el mar o un monstruo marino para que me hayas puesto guardia?» (Job 7,12). Puede estar frente a Uno encima del cual no conoce árbitro alguno «que ponga su mano entre ambos» (Job 9,33). Puede ser *de hecho* el varón cuya ruta está oculta y a quien cierra Dios toda salida (Job 3,23); hasta tal punto *de hecho* y, por ello, hasta tal punto por *Dios* que, junto a esto real, no puede ver, querer, tomar en serio ni hacer valer ninguna otra cosa, sino precisamente esto real; no puede *capitular* resignado, de modo fatalista o religioso, sino que debe *entregarse* de modo existencial, con el inefable gemir del espíritu (8,26), movido por el siguiente convencimiento: «¡Sé que mi Redentor vive!» (Job 19,29).

Entonces es cuando el hombre *ama* a Dios, no antes ni después, sino en ese instante, que no es un eslabón en una serie sino el sentido de *todos* los instantes en el tiempo: «Magna et incomprehensibilis res est, amare Deum nempe hilari pectore et grato complecti per omnia voluntatem divinam, etiam tum cum damnat et mortificat» (Melanchthon). Entiéndase, pues,

bien: puesto que el amor a Dios tiene lugar, la posibilidad religiosa se convierte (de modo consciente o inconsciente) en el suceso temporal, pero no son esenciales este fenómeno concomitante ni las profecías ni el hablar en lenguas ni el conocimiento bajo los que el amor pudiera hacer acto de presencia –como tampoco en el Libro de Job son esenciales los atinados discursos de los amigos–, sino que es esencial la respuesta de Dios que se oye ahí, la presencia de Cristo y el derramamiento del Espíritu Santo que tiene lugar ahí, el «camino mejor» (1 Cor 12,31) de Dios al hombre, del hombre a Dios, que se abre ahí y es transitado, la necesidad y libertad con las que el hombre entra ahí en contacto, y la fundamentación existencial de su personalidad que él experimenta ahí, el sentido de todas las posibilidades humanas que se le revela ahí como sentido *eterno;* más allá de lo que es «abolido» cuando el niño se hace hombre, cuando nosotros, en lugar de mirar en el espejo oscuro, miramos cara a cara, cuando, en vez de conocer «de modo parcial», conocemos como somos conocidos (1 Cor 13,8-12).

El amor a Dios –*agape:* separado de todo *eros,* también de todo *eros* religioso, por la fulgurante espada de la muerte y de la eternidad que anuncia que aquí el hombre nuevo, que ni corteja ni permite ser cortejado, está ante el Dios con el que, en contra de lo que sucedía con Baal y sus semejantes, no se puede andar con requiebros– es el amor que «jamás decae» (1 Cor 13,8), lo que permanece con la fe y la esperanza y, al mismo tiempo, «lo más excelente de los tres» (1 Cor 13,13), porque el amor, como el existencial suceso en la fe y en la esperanza (como fe «hecha energía», Gál 5,6), puede ser comprendido *única* y exclusivamente como obra de Dios, como el «camino mejor» (1 Cor 12,31): «Carni contraria voluptate sponsus sponsam suam afficit Christus, nempe *post* amplexus, amplexus vero *ipsi* mors et infernum sunt» (Lutero).

«*Dios hace que todo coopere al bien*» de los que le aman. El amor a Dios es una humildad que tiene tal conciencia de sí, que de tal modo sabe lo que quiere, que ya no formula determinadas preguntas, que ya no avanza ciertas pretensiones. El amor es un anhelo tan grande que ha degustado ya la consumación y, por ello, es ya insaciable e inextinguible. El amor es una paz lo bastante profunda como para ser a la vez tranquilidad e inquietud sumas. Hasta tal punto es el amor un aguardar a la redención, que él no necesita esperar tiempo alguno, acontecimiento alguno, consumaciones o liberaciones. No sa-

biendo, sabe ya acerca de Dios, y, sabiendo, el amor no sabe ya de la «vanidad» de nuestra existencia. Por tanto, el amor es el enclave invisible y eterno donde se ha producido ya el vuelco de todas las cosas.

Job, *en* su brutal grito a causa del ocultamiento de Dios, ha «hablado rectamente de mí». Por eso el Señor le mira fijamente y le devuelve el doble de lo que había tenido (Job 42, 7-10). A diferencia de sus amigos demasiado religiosos, él ha superado el punto muerto, ha alcanzado el punto vivo donde el hombre y su mundo no están ya sólo en la noche, sino, al mismo tiempo, en la luz refleja del venidero día de la gloria, donde Dios como el gran desconocido se convierte en el gran conocido y el misterio del cosmos se revela como creación de Dios.

«Dios hace que todo coopere al bien de los que le aman». El bien es el contemplar al Redentor y la redención, alcanzar el punto vivo más allá del punto muerto, es el comienzo *del* aguardar que no es un aguardar, *del* no saber acerca de Dios que es el saber supremo, *del* saber acerca del pecado y de la muerte, del demonio y del infierno, que es la cima del no saber. El bien es el amor de Dios mismo al hombre, que continúa pobre y desnudo ante él, pero que, precisamente por eso, está ahí rico y enjoyado. Todo debe cooperar para hacer partícipe de este bien a aquel que ama a Dios y, por tanto, debe cooperar a edificarlo: tanto la evidencia nada edificante del mundo como la no edificante inevidencia de Dios, tanto los lamentos de nuestra condición de criatura como la oscuridad de la ira divina, tanto la insanable cuestionabilidad del «tiempo» como la contrapuesta cuestionabilidad de la «eternidad». Pues él, el que ama a Dios, está en calidad de tal allí donde ambas negaciones se hacen patentes con toda su virulencia refiriéndose de modo recíproco y anulándose la una a la otra, allí donde *tras* ellas, *sobre* ellas y *en* ellas se hace visible la posición superior: Jesucristo, la resurrección y la vida.

¡Bienaventurado descubrimiento el de que Dios habita en una luz inaccesible! ¡Feliz descubrimiento el de que toda carne es como hierba y toda gloria del hombre como la flor de una planta! Si se hace en el espíritu, en la verdad el descubrimiento único, entonces se descubre también lo segundo; entonces ambos cooperan de verdad, guiados por el Dios *Uno* cuya majestad allende y aquende es el Sí en el No. Porque todo –uno y otro lado del gran enigma– es *del todo* visible allen-

de y aquende, al osarlo el amor a Dios; no es ya este lado *o* el otro, sino revelación de la única verdad que aquende y allende, más allá de todas las dualidades y tensiones del Uno, dice que Dios es el libre, el justo, el dichoso, el viviente que nos conoce como los suyos a nosotros, los prisioneros, los pecadores, los condenados, los muertos. Por tanto, y esto es el nesciente saber y el cognoscente no-saber del amor a Dios, se revela la unidad última y originaria de evidencia e inevidencia, de tierra y cielo, de hombre y Dios. *Por consiguiente,* se revela que todo debe notificar también en la *dualidad* en la que podemos conocerlo aquí y ahora hasta el final de los días su *no-dualidad,* nuestra esperanza, la gloria de los hijos de Dios. Por tanto, Dios recompensa a los que le aman.

Pero ¿quiénes son éstos? «*Los que han sido llamados a amarle según su designio*». Por consiguiente, ni éstos ni aquéllos ni todos. Hay que despojar de toda connotación cuantitativa a la pregunta: ¿quiénes son «los que aman a Dios»? El amor a Dios nunca jamás es una propiedad del hombre dada, existente y palpable ni como individual ni como general, ni como adquirida ni como heredada ni como innata. En rigor, no hay «cristianos». Existe sólo la *oportunidad* eterna, igual de accesible e inaccesible para todos, de *llegar a ser* cristianos. Dios como Dios está siempre y por doquier *frente* a este hombre en este mundo. *Dios* es el que ha amado primero al hombre, el que deshace con violencia el abismo que hay a su derecha y el que existe a su izquierda y le quita así toda posibilidad salvo una, la de amarle a él; Dios es el que intensifica la dualidad de las contradicciones y hace que «cooperen» para que el hombre no pueda eludir por completo la no-dualidad de ellas, su escondida unidad; Dios es el que, por tanto, edifica al hombre mediante lo inedificante aquende y allende.

Aquellos que le aman están llamados «según su designio» a un obrar al que ningún hombre puede llamarse a sí mismo ni llamar a otros. ¿O cuándo jamás uno que amara a Dios lo sabría de otra manera? ¿Cuándo jamás se habría gloriado de haber girado la llave, de haber abierto la puerta, de haber consumado la negación de la negación, de haber dejado atrás el angosto camino que serpentea entre dos abismos, de haber cambiado el presagio inedificante aquende y allende y de haber realizado así la inversión de todas las cosas?

Aunque la «certeza cristiana», que, por suerte, existe sólo en la imaginación de los teólogos, tuviera la desfachatez de re-

gistrar como hitos religiosos las paradojas absolutas del gobierno divino del mundo y de la confianza humana en Dios, de contar con ellas o de hacerlas sonar como calderilla, de esgrimirlas –sea con honrada timidez, sea con seguridad altisonante, sea con astucia apologética– como «valores» contra otros valores, sin embargo el amor a Dios sabe que él no es un algo ni una esplendorosa y heroica prestación de tal o cual hombre ni un puerto en el que se pudiera fondear por fin al final de un viaje largo y difícil ni un «bien» en cuya posesión «el cristiano» se vería asistido por algún derecho, sino que es sólo y siempre don y obra *de Dios,* siempre y sólo *llamamiento* en virtud de un *designio* decidido en Dios *antes* de todo tiempo y, por ende, *antes* de cada instante singular del tiempo. «*Tú* se lo das y ellos lo toman; abres *tu* mano y se sacian de bien. Si tú escondes tu rostro, se conturban; si les quitas el espíritu, expiran y vuelven al polvo» (Sal 104,28-29).

Porque sólo en Dios es unidad la dualidad. Si ella se manifiesta en amor a él, entonces *él* se revela, y su revelación nunca se extiende en el plano del tiempo de forma que pudiera derivar de ello un bien y posesión. Tal revelación es de continuo su propia obra, su exclusivo don. Porque sólo en él es muerte la «vida» y vida «la muerte»; sólo él revela la creación en el cosmos, y sólo él revela que él mismo es el redentor. Sólo él hace que exista la conversión del irredento saber de la vanidad del mundo al liberado no-saber, del irredento no-saber acerca de él al saber liberado. Éstos son, pues, los *que aman* a Dios, los que han sido llamados por Dios mismo, sólo por Dios, a amarle. ¿Cómo serían ellos amantes *de Dios* si nosotros pudiéramos dar una respuesta más satisfactoria, más tranquilizadora?

«*Porque a los que conoció, a ésos destinó a reproducir la imagen de su Hijo (¡para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos!). A los que destinó a eso, los llamó*». Llamados se denomina a los que aman a Dios; *llamados* en contraposición a los no llamados, a los que se las dan de amar a Dios pero no le aman. El llamamiento, sólo él, es lo que diferencia al profeta de los falsos profetas, a Pablo de los siete hijos de Ésceva (Hech 19). Los que aman a Dios nunca se resistirán a ir en la fila con tales vanidosos portadores de tirso ni a asemejarse a ellos hasta el punto de no diferenciarse. Nunca se extrañarán de que se les confunda con aquéllos, y glorificarán a Dios cuando *no* se les confunda con aquéllos. *Tampoco se apoyarán*

en su llamamiento, recordando que sólo el llamamiento mismo, pero nunca un llamamiento al llamamiento, puede legitimarlos. Nunca se opondrán a que disturbe su tranquilidad y seguridad el recuerdo de que ellos no son más ni menos que llamados. Que el amor a Dios ha sido derramado en sus corazones por el Espíritu Santo nunca será para ellos algo obvio, nunca será algo acaecido, algo solventado.

«Yo soy el que soy» (Ex 3,13-15), el desconocido, el invisible, el eterno, es el que los llama, y como a tal le aman ellos. En el instante en que ellos amaran a Dios de otro modo, en una relación directa, como poseedores, degustadores o asegurados, entonces Dios ya no sería Dios y el llamamiento de ellos dejaría de ser llamamiento. Porque son llamados *aquellos* a los que Dios ha *destinado* «a reproducir la imagen de su Hijo». La «imagen» que ellos deben «reproducir» es la muerte de Jesús (Flp 3,10).

Bajo esta imagen, bajo este incógnito, bajo el disfraz de este evento que caracteriza y domina la vida de Jesús vino el Hijo de Dios al mundo (5,6; 6,5; 8,3). Y los que aman a Dios están destinados a ser testigos del via crucis de Jesús y, *por tanto,* testigos de su resurrección. Amar a Dios en esa tribulación, presentar de forma plástica y proclamar la aflicción de Jesús en Getsemaní y en el Gólgota, *compartir* el «incomprensible camino» que comienza con el bautismo en el Jordán y termina con la cruz, ser *así* embajador haciendo las veces de Cristo, permitir que la palabra de la reconciliación se enseñoree sin resistencia alguna, con toda su objetividad última, como juicio sobre uno mismo, *eso* es lo que quiere decir amar a Dios. Pero resulta claro al instante que cuando ese destino se cumple en un hombre, cuando un hombre como Job o Pablo proclama la muerte de Jesús, cuando es posible que un hombre se gloríe de su tribulación como de su gloria y de su salvación (5,3), que un hombre se convierta en luz resplandeciente *en* su apuro, *a pesar* de su aflicción, *a causa* de su tribulación (2 Cor 1,3-11), entonces *Dios* está obrando en él y a través de él.

Ni la ascesis ni el martirio ni la sabiduría de la muerte ni «muerte voluntaria» ni negación finita alguna elegida por uno mismo crea la negación divina, infinita, que resplandece en la cruz de Cristo. Ninguna *vivencia* de muerte puede sustituir a la muerte que habla al llamado y *a través* del llamado acerca del Dios viviente; ningún «seguimiento de Cristo» abordado como empresa humana convierte al hombre en uno de los mu-

chos hermanos del Hijo primogénito de Dios, sino que el destino divino, invisible, eterno, el «ser movido por el espíritu» (8,14) crea tal filiación divina del hombre, tal significación de su existencia visible, tal orientación de su mente, de sus palabras y de su acción.

Pertenece a Dios el fuego que enciende tal luz; por tanto, de Dios proviene tal resplandor. Porque si la aflicción no es sólo tribulación, la muerte no es sólo muerte, el No no es sólo No, el no-saber no es sólo no-saber, al igual que en la «imagen de su Hijo» no es sólo esto sino, más bien, el vuelco de todo, entonces *Dios,* el creador y redentor, está presente con *su* palabra como el ojo vidente y como el sol visto, entonces ha decidido él y no el hombre. En tal determinación, que *antecede* a todo instante de nuestro tiempo y, por tanto, en tal relación indirecta, quebrada, con Dios radica la legitimidad y autoridad del llamamiento de aquellos que aman a Dios. Pero ellos son destinados por Dios porque son *conocidos* por Dios. «Si alguien ama a Dios, ése es conocido por Él» (1 Cor 8,3).

Nos hallamos ante el misterio de la predestinación del hombre a la bienaventuranza. Agustín y los reformadores presentaron este misterio mitologizando, en el esquema de causa y efecto, y así lo despojaron de su verdadero alcance. En efecto: que Dios conoce al hombre y que en tal conocimiento de Dios mismo, sólo de Dios tiene lugar el amor del hombre a Dios, su destino a ser hijo de Dios y en ese destino su llamamiento a ser testigo de la resurrección, eso no significa que tal amor como un ser, tener y obrar del hombre en el tiempo sea obrado mediante una causa divina que se encuentra al (¡y eso significa en!) comienzo de la secuencia del tiempo, sino que tal amor a Dios no puede hacer acto de presencia en instante alguno de la secuencia del tiempo ni ser concebido como un ser, tener y obrar del hombre, sino que está más allá del tiempo y tiene en todo instante su origen en Dios mismo, hay que buscarlo y encontrarlo en Dios mismo. Uno que ame a Dios no puede preguntarse jamás: ¿Soy yo?; no se le puede preguntar: ¿Eres tú? La pregunta ¿Soy yo? tiene sentido sólo si es movida por la intención que llevó a los Apóstoles a formularla en la Última Cena.

El *Señor* conoce a los suyos. *Él* los conoce: a los cautivos como libres, a los pecadores como justos, a los condenados como bienaventurados, a los muertos como vivos; igual que también *él* es el juez; igual que el hombre no puede hacer

otra cosa que pecar contra *él*. La *verdad* del amor del hombre a Dios está en Dios y no en el hombre, ella se fundamenta en Dios y se realiza en Dios, Dios la ve y la recompensa, Dios la conoce y en Dios, sólo en Dios, es ella existencial. Y ese conocimiento tiene lugar de modo eterno, invisible, antes, por encima y después de todo tiempo; por tanto, jamás es uno con un conocimiento del hombre en el tiempo, sino crisis, pre-supuesto y abolición de todo conocimiento humano: «Si alguien cree *haber* conocido algo, ése *no* ha conocido *aún* como conviene» (1 Cor 8,2). Pues lo que uno *ha* conocido, lo que es para él «visible, eso es temporal, pero lo que es invisible, *eso* es eterno» (2 Cor 4,18).

¡*Esto* es el espíritu, *esto* es la verdad! Y la tranquilidad, la seguridad de los que aman a Dios es que en la eternidad, en el espíritu, en la verdad reside la decisión sobre su destino y llamamiento. La intranquilidad de ellos ante *Dios* es su seguridad; el temor y temblor ante *Dios* es la palanca de su propio ser, tener y obrar. *Juzgados,* ellos son justos; *ciegos,* ven; *matados,* viven, pero nunca jamás en una relación directa de causa y efecto; dependiendo continuamente de Dios, ellos son en todo instante del tiempo lo que son.

Ahora creemos saber lo que decimos cuando afirmamos: «*A los que llamó, los declaró justos. Y a los que declaró justos los hizo partícipes de la gloria*». Si el llamamiento del hombre a amar a Dios está asegurado, asegurado en el espíritu, en la verdad, en Dios mismo, entonces también está asegurada la justicia invisible y pura que Dios le ha prometido por compasión, y está asegurada la aptitud para ser ciudadano del reino de los cielos, está asegurado el hecho de que Dios tiene por suyo a él, que es pecador. Pues en el hombre llamado, destinado y conocido, en lo escondido de su ser, tener y obrar (2,16), halla Dios lo que le complace, porque eso es lo nuevo que él mismo crea para la salvación del hombre.

El llamado al amor a Dios *es* de modo invisible el hombre nuevo que es recto para Dios. Hay razón suficiente para que Dios haga que «todo coopere al bien» de ese hombre nuevo, para que éste pueda encontrarse con la verdad *única* como esperanza eterna, pero, en el plano de la existencia, como *su* esperanza. El futuro eterno se hace *como tal* pasado, presente y futuro humano. La *agape* «todo lo tolera, todo lo cree, todo lo espera, jamás decae» (1 Cor 13,7-8). La *agape* es sentido existencial para Dios; existencial porque ella es el sentido

propio de Dios, porque ella es espíritu que escruta hasta las profundidades de Dios (1 Cor 2,10). Pero la *agape* sigue siendo el «camino incomprensible» que sólo *Dios,* no la vivencia ni la demostración ni la afirmación intensa de Dios, hace comprensible.

V. 31-32. ¿Qué diremos al respecto? Si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros? El que no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no habría de regalarnos todo con él?

«*¿Qué diremos al respecto?*». ¿Qué diremos sobre la explicación, interpretación y complementación de lo que Dios dice a los que le aman, que sólo Dios mismo puede decir allí donde quiere que se le busque y se deja encontrar? Cuanto hemos dicho *al respecto,* ¿no es dar en la herradura y no en el clavo? Tan oscurecedor es el discurso del hombre acerca de lo que el amor sabe como su callar al respecto. Por consiguiente, desatinamos tanto si hablamos como si «decimos algo al respecto». Pero también podemos atinar en ambos procederes si Dios nos da la razón.

«*Si Dios está por nosotros, quién contra nosotros?*». «*Si Deus pro nobis, quis contra nos?* Si pudiéramos declinar y entender bien el pronombre *nos* y *nobis,* entonces también conjugaríamos bien el nombre *Deus* y haríamos del nombre un verbo que significara: *Deus, dixit et dictum est;* entonces la preposición *contra* sería una coraza frente a todo oprobio y terminaría por resultar de ahí un *infra nos,* como sucederá y debe acaecer. Amén» (Lutero). «Dios por nosotros» es lo que se ha dicho a todos los que aman a Dios. Pero «Dios por nosotros» significa –¡cosa inaudita!– que el reino de las contradicciones es agua pasada para nosotros, que está superada la dualidad en la que vemos todo en cada instante del aquí y ahora: el mundo desde Dios, a Dios desde el mundo en la oscuridad. Esta dualidad es la del hombre que conoce y quiere ser distinto y autónomo frente a Dios, la del hombre desligado de Dios y arrojado a la relatividad, la del *hombre* al fin y al cabo religioso. *Él* «tiene presa la verdad en las cadenas de su insumisión» (1,18). Dios y el mundo, la muerte y el pecado están contra él. Sólo puede pensar aún en contrastes, en antinomias y en tensiones. *Él* es el no redimido que desconoce la existencia de un Uno.

Pero *el* hombre con el que está Dios y que, en virtud de la iniciativa divina, está al lado de Dios, *no* conoce dualidad al-

guna, *no* piensa en antinomias, a nadie ni nada tiene contra él. Aquí, esto corruptible se ha vestido de incorruptibilidad y esto mortal se ha revestido de inmortalidad. Aquí se cumple el dicho: «La muerte ha sido absorbida por la victoria» (1 Cor 15,54). Con este «Dios está por nosotros» se dice lo que se *puede y debe* decir sobre realización, redención, perfección y gloria, sobre el centro invisible: el comienzo y el final es «Dios todo en todo» (1 Cor 15,28). Es inimaginable que nosotros dispongamos de palabras y de conceptos *para ello,* pues si los tuviéramos, ello no sería *esto.* Nos conformamos con constatar que todos los indicadores apuntan *hacia allá* y lo dejamos ahí.

Pero lo dejamos ahí conscientes de no haber soñado, sino de haber visto de modo inolvidable la verdad: «*El que no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no habría de regalarnos todo con él?*». Miremos hacia donde el ser-ahí y ser-así de este hombre en este mundo alcanza su punto más bajo, donde su «vanidad» es más innegable, desde donde nos llega el sonido del «gemir» más lastimero, donde el incógnito de lo divino es más impenetrable, y allí, precisamente allí, nos encontrará Jesucristo. En la distintiva frontera de lo visible está él, «entregado», «no perdonado». ¡*También él* cubierto por la marea! Ha sido entregado «por todos nosotros»; él hace nuestras veces. Porque con él –si a *él,* cuánto más a *nosotros*– la marea nos ha cubierto a todos nosotros, nos ha arrastrado a lo profundo, nos ha situado ante el No que Dios ha pronunciado sobre este hombre en este mundo; privados de la posibilidad de esquivarla, nos ha llevado allí donde, en el juicio bajo el que está todo, en conflicto insanable entre justicia y pecado, vida y muerte, eternidad y tiempo, sólo nos queda Dios en su condición existencial.

Pero al *consumarse* este evento enigmático, se *consuma* también el vuelco de todas las cosas. Donde *sólo* nos queda Dios como existente, allí él *se hace* para nosotros Dios vivo y verdadero, allí se nos *aparece* la esperanza de su gloria, allí *está* por nosotros Dios, Dios al que no conocemos sino frente a nosotros, contra nosotros. Cristo *entregado,* Cristo que nos quita todo salvo a Dios en su existencialidad, esto es –¡debemos atrevernos a asaltar esta posición inexpugnable porque ella ha caído ya!– «*Dios por nosotros*» (8,31), ¡nosotros al lado de Dios! El Cristo entregado es el espíritu, la verdad, el siempre activo brazo de Dios. Si padecemos con él, ¿cómo no habríamos de ser también glorificados con él (8,17)? Si morimos con

él, ¿cómo no habríamos de vivir también con él (6,8)? Si Dios nos entregó *con él* y nos puso bajo el juicio que pesa sobre todas las cosas y personas, ¿cómo no habría de darnos también *con él* toda gracia, cómo no habría de hacer que todo coopere a nuestro bien (8,28)? *No* podemos hablar, pero *tampoco podemos no* hablar del arrebol matutino que hemos visto.

V. 33-39. ¿Quién acusará a los elegidos de Dios? ¿Acaso **Dios, que nos declara justos? ¿Quién juzgará?** ¿Acaso **Cristo Jesús, el muerto, más bien el resucitado, que está a la diestra de Dios, que incluso intercede por nosotros? ¿Quién nos separará del amor de Cristo? ¿La tribulación? ¿La turbación? ¿La persecución? ¿El hambre? ¿La desnudez? ¿El peligro? ¿La espada?** Nos sucede **según está escrito: Por tu causa somos degollados cada día y somos considerados como ovejas para el matadero** (Sal 44,23), **pero en todas estas cosas vencemos por aquel que nos ha amado. Pues sé que ni la muerte ni la vida, ni los ángeles ni las potestades, ni lo presente ni lo futuro, ni los poderes de lo alto ni los de lo profundo ni ninguna otra criatura puede separarnos del amor de Dios** manifestado **en Cristo Jesús, nuestro Señor.**

¿Es posible mantener la posición «Dios por nosotros» asaltada aquí? No, hay que entregarla de nuevo enseguida, porque sabemos que ella es posición propia de Dios en la que *nosotros* nada tenemos que buscar en pretérito, presente y futuro. Se *ha formulado* una acusación, en todo tiempo, en toda relación, contra todo hombre. Frente a Dios, ¿cómo podría el hombre ser de alguna manera otra cosa que el acusado? *Somos* condenados puesto que, medidos con Jesucristo, somos «entregados» con él. Si se abre esta puerta, si entramos en esta luz, ¿quién estaría entonces justificado? Y *estamos* separados del amor de Cristo; del todo insignificante parece la chispita de *nuestro* amor en comparación con lo que aparece en *su* muerte como amor a Dios cuando a lo divino, a lo grandioso, a lo eternamente futuro que *nosotros* vemos, creemos y experimentamos en *él* se contrapone la brutalidad de la tribulación de la vida que tenemos que vivir.

«¡En todas estas cosas vencemos!». ¿Nosotros? ¿Acaso «nosotros»? ¿Acaso nosotros los así y así creyentes, convertidos, laboriosos, convencidos, entusiasmados, orientados? ¡Seamos honrados, sobrios y objetivos! No lo digamos tan pronto, tan alto ni con tanta seguridad, ni siquiera cuando no lo decimos por decir, sino que podemos decir, por ejemplo, en

virtud de nuestro *propio* ver. La diferencia es tan grande no entre lo dicho en virtud de una vivencia ajena y lo dicho en virtud de una vivencia propia. ¡Cabría incluso la posibilidad *–horribile dictu–* de decir con más verdad lo primero que lo segundo! Pero es infinita la diferencia entre el instante eterno en el que se asalta la posición «Dios por nosotros» y todo antes y después en el que nosotros estamos todavía u otra vez fuera desde hace tiempo y nos gloriamos de una victoria que para nosotros, hasta donde la vista alcanza, significa derrota.

Pero tampoco se puede abandonar el asalto a esta posición. El amor a Dios de aquellos a los que Dios mismo ha conocido, llamado y destinado a amarle (8,29-30) *ha caído* en los brazos del Juez encolerizado contra este hombre en este mundo. El hombre nuevo que yo no soy, Cristo *ha* puesto su pie allí donde yo no puedo estar. A él se *ha* dicho lo que yo no puedo decir. Él no *es* sólo el muerto, sino –se consuma el vuelco de todas las cosas– el resucitado y, como tal, intercede por mí, me representa a la diestra de Dios. Él *percibe* que yo el pecador soy justo, que mi cautiverio es mi libertad, que la suprema necesidad mortal es la victoria de la vida. Yo sé que nadie ni nada puede separarme del amor de Dios en Jesucristo (amor del que yo nada sé).

Como *finitudes, realidades, producciones* ingentes, digamos infinitas, se contraponen ahí los contrastes últimos e inevitables de saber y no-saber, de muerte y vida, de modo de ser humano y divino, pasado, presente y futuro por un lado, *futurum aeternitatis* por el otro, visibilidad aquí e invisibilidad allí, relatividad y absolutez, tierra y cielo: como negaciones negadas, como tesis abolidas, de modo pacífico, reconciliadas, redimidas, descompuestas en su oposición, unificadas en Dios. Porque el amor de Dios en Jesucristo es la unidad del amor de Dios al hombre con el amor del hombre a Dios. En ella triunfa nuestro amor. En ella se alcanza el punto en el que se ha consumado la inconsumable identidad. Pero caemos de inmediato en la cuenta de que *nosotros* no podemos consumar esta identidad en sentido alguno, de que ni siquiera podemos imaginarla como consumable. Bástenos con saber que nosotros venimos de allí, que vamos hacia allá.

CAPÍTULO 9

LA TRAGEDIA DE LA IGLESIA

SOLIDARIDAD (9,1-5)

V. 1-5. Digo la verdad en Cristo, no finjo, y mi conciencia me lo atestigua en el Espíritu Santo: Siento gran pena y dolor incesante en mi corazón. Pues desearía ser yo mismo un proscrito, lejos de Cristo, en lugar de mis hermanos, de mis parientes según la carne, que son israelitas, que tienen la filiación, la gloria, las alianzas, la legislación, el culto y las promesas, que tienen a los patriarcas y de los que procede el Mesías según la carne, que tienen [1] a Dios Soberano, bendito por siempre. Amén.

[1] La exégesis de este pasaje tiene que elegir entre las siguientes posibilidades:

1. La frase ὁ ὢν ἐπὶ πάντων etc. es referida como frase de relativo complementaria a ὁ χριστός, sujeto de la frase precedente. Desde el punto de vista formal, esta referencia tiene un fuerte apoyo en la analogía de Rom 1,25; 2 Cor 11,31. Pero yo no puedo decidirme por una «aplicación muy aislada de θεός al Señor elevado» (Zahn) porque no encuentro esta afirmación en 2 Tes 1,12; Tit 2,13, porque Rom 10,11-14 tampoco me obliga a suponer esta afirmación, porque ella, en mi opinión, significaría una grosería de la que un pensador y escritor tan fino como Pablo no puede hacerse culpable, porque el pasaje no jugó en las negociaciones cristológicas de los primeros siglos (según los datos de Wetstein, B. Weiss y Zahn) el papel que ella, entendida en este sentido, debería haber jugado, y porque, dejando a un lado el ἐπὶ πάντων θεός, el εὐλογητός tan frecuente en los salmos parece aludir claramente al Dios de Israel.

2. Hofmann y Zahn ponen una coma detrás de πάντων; Beck pone incluso otra segunda coma tras θεός. Los tres, y con ellos Kühl, subrayan la ausencia del artículo delante de θεός. «La frase expresa tan sólo que a Cristo compete en verdad la dignidad de un θεός» (Kühl). Frente a esta información ambigua, formalmente artificial y condicionada en cuanto al contenido, yo preferiría la primera interpretación a pesar de su mayor dificultad.

3. ὁ ὢν ἐπὶ πάντων etc. es concebido como frase doxológica independiente. Se refiere, por tanto, y en favor de tal interpretación abogan las otras doxologías paulinas, a Dios. Sin embargo, yo no llego a encontrar en esta opinión la «única explicación satisfactoria» (Jülicher). Compárese con cuánta mayor cautela se expresa Lietzmann, que también la sigue. Una doxología (asindética) independiente referida a Dios me parece en Pablo demasiado extraña y no motivada por el contenido en este contexto. No me dejaría satisfecho.

4. Por mi parte, desearía mantener la conjetura ὢν ὁ ἐπὶ πάντων θεός, conocida, como demuestra Wetstein, hace ya 200 años. Las palabras guardan en-

Dios, la frontera pura y el principio puro de todo lo que somos, tenemos y hacemos, contrapuesto con una diferencia cualitativa infinita al hombre y a todo lo humano, nunca jamás idéntico a lo que nosotros llamamos Dios, a lo que vivimos, sospechamos y adoramos como Dios, el ¡Stop! incondicional frente a toda intranquilidad humana y el ¡Adelante! incondicional frente a toda tranquilidad humana, el Sí en nuestro No y el No en nuestro Sí, el Primero y el Último y, como tal, el Desconocido, pero nunca jamás una de las muchas magnitudes dentro de lo conocido por nosotros, Dios el Señor, el Creador y Redentor... ¡Todo esto es el *Dios vivo*! Y esto es, pues, *el Evangelium,* el mensaje salvífico de Jesucristo: que este Dios oculto, el Viviente, se revela como tal, que lo imposible como tal resplandece sobre el reino aparentemente infinito de lo posible, lo invisible sobre lo visible, el más allá sobre el más acá, no como otro, segundo y separado, sino como su verdad realizada aquí y ahora, como el origen al que todo está referido, como la abolición de toda relatividad y, por tanto, como la realidad de todas las realidades relativas; que el reino, inevitabilidad, existencialidad, victoria y gloria de Dios no pueden permanecer ocultos a pesar del hombre, mejor, a causa de la

tonces un paralelismo con las aseveraciones introducidas mediante οἵτινες, ὧν ἡ, ὧν οἱ, ἐξ ὧν de 4-5a. Doxológicas son sólo las palabras conclusivas εὐλογητός etc. en aposición. Opino que el texto actual es fruto de un leve error de escritura, influido tal vez por 2 Cor 11,31.– Razones: en la enumeración de las prerrogativas de Israel tal como el texto las ofrece falta precisamente lo decisivo y recopilador: la posesión del Dios supremo. La conjetura propuesta llena este sorprendente vacío. Jülicher se opone aludiendo a 3,29. Tengo la impresión de que él pasa por alto que la tesis ¡Dios el Dios de los judíos *y* gentiles! es allí (y para Pablo en general) el resultado de un *avance* dialéctico, pero no una *posición* dogmática directamente reconocible de la que él partiría obviamente de una vez por todas. Si se trata para él de la *realidad* religioso-eclesial, como sucede en 9,5, entonces Dios es para él el Dios al que posee *Israel.* Hay datos que indican que tampoco aquí quedan las cosas ahí. Por eso concede en 2,17 al judío el καυχᾶσαι ἐν θεῷ; porque entiende que la problemática que rodea a los judíos en su relación con Dios (3,1) no anula el privilegio, como tampoco la mirada a la universalidad de Dios impide que en Ef 2,12 se mencionen los extranjeros ἄθεοι ἐν τῇ κόσμῳ a la πολιτεί α τοῦ Ἰσραήλ, es decir, al menos en las proximidades de Pablo. Si el recurso de Jülicher (y de Lietzmann) a 3,29 fuera correcto, entonces Pablo tampoco habría tenido derecho a enumerar como prerrogativas de Israel la νἱοθεσία (a causa de 8,14), la νομοθεσία (a causa de 2,14-15), la δόχα (a causa de 3,32), las ἐπαγγελίξ αι ni los πατέρες (a causa de 4,16). La situación es básicamente la misma por doquier: si no se entienden estos conceptos en su deslizamiento específico, en su movimiento dialéctico, no se los entiende en absoluto.

condición temporal, finita y transitoria de su vida; que el conocimiento de este Dios, la fe en él, que se hace energía en el amor, es la realidad no realizada ya en instante alguno, realizable en todo instante y que debe ser realizada de nuevo en cada instante, es la realidad ofrecida al hombre: la posibilidad de ser lo que él es en Dios: hijo de Dios y, también como este hombre en este mundo, un sometido al juicio, uno que presta atención a la justicia, uno que aguarda la redención y es ya un liberto por la gracia.

Al mensaje de salvación de Jesucristo se contrapone Israel, *la Iglesia,* el mundo de la religión tal como se manifiesta en la historia y tal como aparece en la historia en consonancia con su esencia más pura, más poderosa. Porque no hablamos de la Iglesia disfrazada, sino de la Iglesia perfecta, ideal. ¿Se contrapone? ¿Se enfrentan dos puntos de vista? ¿Pretende aquí alguien tener razón frente a alguien que carece de ella?

Sí, sin duda. Al *Evangelio* se contrapone la *Iglesia* como encarnación de la última posibilidad humana más acá de la posibilidad imposible de Dios. Aquí el abismo alcanza dimensiones sin par. Aquí se pone de manifiesto que el hombre está enfermo de Dios. Porque la Iglesia es el lugar donde, más acá del abismo que separa de Dios al hombre, la revelación pasa de la eternidad a la temporalidad, donde ella se ha convertido en algo real, habitual, obvio, donde el rayo celestial se ha convertido en un fuego terrenal permanente, el anhelo y el descubrir se han convertido en posesión y disfrute, la tranquilidad divina en intranquilidad humana y la intranquilidad divina en tranquilidad humana, el «más allá» en un algo segundo, metafísico, frente al «más acá» y, con ello, en una simple prolongación del más acá.

La Iglesia es el lugar donde de Dios se sabe y se tiene todo y, por tanto, no se sabe ni se tiene, el lugar donde se desplaza de algún modo a Dios desde el desconocido principio y final al centro conocido, donde uno no tiene que recordar en todo instante el morir para hacerse prudente, sino que *tiene* de modo sumamente directo fe, amor y esperanza, *es* de modo directísimo hijo de Dios, *aguarda* de modo directo el reino de Dios y *se afana por él,* como si todo esto fueran *cosas* que uno puede ser, tener, esperar y tratar de conseguir.

Es el intento más o menos amplio y enérgico de hominizar lo divino, de temporalizarlo, de cosificarlo, de mundanizarlo, de convertirlo en un algo práctico, y todo ello para beneficio

de los hombres, que no pueden vivir sin Dios, pero tampoco con el Dios viviente. La Iglesia es el intento de hacer comprensible el camino incomprensible y, por ello, inevitable. La Iglesia católica ha tenido más éxito en este intento, mientras que el protestantismo debe sufrir relativamente más por el hecho de que no puede conseguir lo que el hombre como hombre de Iglesia tanto desearía. Es claro que el antagonismo entre Evangelio e Iglesia es radical e infinito en toda la línea. Por consiguiente, decimos: Sí, aquí una situación se contrapone a la otra. Sí, aquí alguien tiene razón y alguien no. El Evangelio elimina a la Iglesia, como ésta anula al Evangelio.

Pero *¿quiénes* están aquí frente a frente? ¡Dios y el hombre! ¡No *hombres* y *hombres*! Por tanto, no Saulo-Pablo y los restantes fariseos. No el heraldo del Evangelio y el hombre de Iglesia: *este* antagonismo no es infinito, sino muy finito. En boca de hombre no hay proclamación pura, no eclesial, del Evangelio. El heraldo del Evangelio es, como tal, siempre hombre de Iglesia, comparte el sino de la Iglesia y participa en la culpa de ella. Se conserva de modo estricto el incógnito divino en toda la claridad y univocidad del Evangelio.

A diferencia de lo que sucede en la semejanza del pensar, obrar, tener y tener razón humanos, nadie puede hablar de Dios, aunque lo haga en lenguas de fuego. *Nosotros* no podemos hacer otra cosa. En el plano eclesiástico, todo aparato humano está para establecer, mantener y ordenar la relación con Dios. También nosotros queremos hacer comprensible el «camino incomprensible», comprensible como el incomprensible, pero ¿cuándo habría sido otra la intención de un hombre de Iglesia? Si lo imperecedero no resulta visible en la metáfora de lo perecedero, entonces hemos servido a la Iglesia y no hemos proclamado el Evangelio. Y ¿quién, salvo Dios, podría protegernos contra esta probabilidad altísima? Metáfora de la inviolable unidad de la verdad es la fatal sistemática sonsonetera en la que tiene que hacer acto de presencia el hablar de Dios cuando tal discurso quiere ser radical y no irreverente.

Metáfora de la eternamente fundante personalidad de Dios es el hecho escandaloso de que nadie puede hablar en serio de Dios sin comunicarse y predicarse a sí mismo, en gran medida, al mismo tiempo. Metáfora de que el espíritu es el portento absoluto es la paradoja, este último, desesperado, instrumento humano de habla. Metáfora de la impetuosa pretensión direc-

ta que nos formula la idea de la eternidad es la unilateralidad y exclusividad penosa, casi insoportable, que sólo puede evitar aquel que habla de algo distinto. ¿Qué heraldo del Evangelio sería capaz de impedir que «quienes están fuera conozcan todo mediante metáforas», que en todo lo que él diga vean sólo un ergotismo fabulescamente nuevo y extraño, incapaz de derribarlos del caballo, de modo que, frente a él, quieran defender y mantener su propio y conocido ergotismo con mayor o menor persistencia, pasión y destreza, justificados, salvados y sustraídos del peso *de todo* lo que aquél dice por el hecho de que siempre es sólo un hombre el que ha hablado a hombres, por el hecho de que también este diálogo ha tenido lugar dentro de la Iglesia, donde, como es sabido, no es objeto de una seriedad que determine la existencia porque, dicho dentro de la Iglesia, no *reviste* una seriedad que determine la existencia de las personas.

¿Quién impide este escándalo, este fracaso del Evangelio? ¡Nadie! Nosotros podemos dar los saltos más fantásticos para gloria de Dios y finalmente ayudar (¡1 Cor 13,1ss!), y también esto se entendería en clave eclesial y no existencial. ¿Quién nos enseña a hablar de Dios de modo existencial y no eclesial? Sólo Dios. Pero si él lo hace, entonces él permanece en el incógnito. *Nosotros* no tenemos oportunidad alguna de estar en lo cierto contra otros que, en contraposición a *nosotros,* estarían equivocados. El punto de vista *de Dios* se mantiene frente a *todos* nuestros puntos de vista. *Él* tiene razón y *todos* nosotros estamos equivocados.

¿Qué se sigue de ahí? ¿Acaso que debemos olvidar a Dios, dejar a un lado nuestra herramienta y servir a la Iglesia, es decir, al hombre como si el Evangelio no existiera? No, sino que nosotros, acordándonos de Dios, necesitando nuestra herramienta, proclamando el Evangelio precisamente *porque* el reino de Dios juzga a la Iglesia, plenamente conscientes del antagonismo infinito entre Evangelio e Iglesia, no perdemos el interés por la Iglesia, no rompemos nuestra solidaridad con ella, sino que nos confesamos partidarios de ella, nos ponemos a su disposición reconociéndonos co-partícipes y co-responsables de lo que falta y debe faltar a la Iglesia. «*Digo la verdad en Cristo, no finjo, y mi conciencia me lo atestigua en el Espíritu Santo: siento gran pena y dolor incesante en mi corazón*». Ésta es la actitud respecto de la Iglesia, tal como se desprende del Evangelio.

Quien oye y proclama el Evangelio no está *al lado* de la Iglesia rechazándola sin comprensión o simpatizando con íntima comprensión, sino en la Iglesia comprometido *de modo muy personal;* como cognoscente y, por ello, como doliente, despojado de todo sentimiento triunfalista. Él sabe de qué se trata en la Iglesia. La toma en serio, muy en serio. No se aferra al consuelo barato de pensar que ella es una estructura humana que quizás pudiera no existir y que el ministerio parroquial es una profesión como otra cualquiera. Él sabe que *hay* que creer, predicar, explicar, llamar y orar; sabe que el hombre está enfermo de Dios y que esa enfermedad debe expresarse en ese lugar en formas que se renuevan de continuo; sabe que la posibilidad religiosa es inevitable. Sabe que el hombre no puede tener una relación no eclesial con Dios aquí y ahora, como tampoco se da la inocencia paradisíaca. Lleva su traje talar sin echar una mirada de soslayo a los «laicos» supuestamente más dichosos y mejores. Pero él tiene también plena conciencia de que la empresa religioso-eclesial es inviable. Sabe que ella tiene que fracasar porque es lo de suyo irrealizable. Ve cómo crece de continuo la cuestionabilidad de esta empresa: no con la debilidad, no con la pérdida de influencia, no con el alejamiento del mundo que padece la Iglesia, sino, por el contrario, con la osadía y en virtud de sus ilusiones tan felices y tan prácticas, con la magnitud de los éxitos que logra de continuo, con la habilidad con que sabe adaptarse al mundo y a sus cambios. Ve que precisamente allí donde la Iglesia como servicio de hombres a hombres *alcanza* su meta, allí *se malogra* el objetivo de Dios y el juicio está a la puerta. Triste, pensativo, dubitativo, temeroso está él, por tanto, en la Iglesia, no como el espectador que contempla los toros desde la barrera. *Su* propia posibilidad es siempre y en todo instante la de la Iglesia, y la imposibilidad *de ella* es su propia imposibilidad. La turbación de ella es su propia turbación, y el drama de ella es su propio drama. Él es solidario con ella en aquello que fundamenta la solidaridad y la comunión entre hombres, en la privación de la gloria de Dios (3,23).

Desde un punto de vista humano, esta solidaridad y comunión no puede tener un límite. «*Desearía ser yo mismo un proscrito, lejos de Cristo, en lugar de mis hermanos, de mis parientes según la carne*». Mejor estar privado de gracia, de libertad, del espíritu y de espera del día futuro que tener gracia, libertad, espíritu y espera como espectador, como no implicado, como

no doliente ni turbado ni triste, como exiliado y separado. ¡Cualquier cosa menos esto último! Hay que ocupar la posición paradójica en la que Pablo, con toda honradez, sin arrogancia, sin reserva esotérica alguna, llama a los fariseos sus «hermanos» cuando él toma totalmente en serio el hecho de que él está emparentado con ellos según la carne; cuando, sabedor de que ellos no saben, pero consciente también de su propio no saber, se doblega con ellos bajo el aplastante incógnito divino que caracteriza a la Iglesia. Y hay que ocupar esa posición aun a riesgo de *no* salvar su alma, de tener en todo instante la impresión de ser infiel, y con el riesgo de que otros puedan tacharle de embustero y de oportunista. ¿Una posición perdida? Pues sí, una posición perdida, pero que hay que mantener como tal.

Las posiciones que el hombre como hombre mantiene son, en su totalidad, posiciones perdidas. Eso debe estar muy claro; y resultará patente si se proclama el Evangelio *en* la Iglesia, si en la solidaridad del profeta con el sacerdote resulta posible lo imposible e imposible lo posible. El hombre profético se declara solidario con el hombre sacerdote porque sabe que se trata de afrontar una pregunta a la que sólo Dios puede responder, pero no de traducir otra vez esa pregunta a un nuevo lenguaje humano, ni de procurar, por ejemplo, a la Iglesia antigua una nueva tarea o al cometido antiguo una Iglesia nueva. Él sabe que un asentamiento o una universidad es *también* una Iglesia. Sabe que sólo el curarse de la enfermedad que es Dios puede ayudar al enfermo, pero no un cambio de cama o de hospital, por radical que sea el cambio. Él sabe que la oposición y disputa entre estas personas y aquéllas debe ilustrar a veces la oposición infinita entre Evangelio e Iglesia (¡por lo que no hay que evitarla por principio!), pero no puede solventarla. A veces abordará con toda seriedad a cuantos parecen haber olvidado recordar la idea de la eternidad y los llamará a capítulo, pero lo hará con sentido del humor, a modo de parábola, sin albergar la pretensión de que *él* transita por nuevos caminos, sin propender a despreciar a la Iglesia o a adoptar una actitud hostil respecto de ella, por contundente que fuera la invitación a sacar esta conclusión; porque la decisión de salirse de la Iglesia o de abandonar el ministerio parroquial es aún más irracional que optar por quitarse la vida.

A la vista de la catástrofe inevitable en la que se encuentra la Iglesia, él no saltará a salvavidas alguno, sino que, con agra-

decimiento o sin él, *permanecerá* en su puesto en la sala de máquinas o en el puente de mando. No ocupará posición alguna sin la intención secreta de abandonarla lo antes posible una vez alcanzado el objetivo táctico (¡pues sólo de eso puede tratarse!). Nunca construirá sin tomar al mismo tiempo las disposiciones necesarias para el derribo. Estará siempre dispuesto a hacer todo lo posible contra la peligrosa estabilidad de su propia palabra y en favor de la libertad de la palabra de Dios. Nada le producirá un espanto más terrible que la eventualidad de que la infinita disputa del Evangelio con la Iglesia amenace de continuo con convertirse en una disputa entre «nosotros» y «ellos», aunque los del grupo del «nosotros» fueran los más atinados y los que tuvieran de su parte la mejor razón. Más bien, tratará de abordar lo antes posible tales motines y de desactivarlos. Después de cada violenta invectiva polémica contra la Iglesia volverá él enseguida al lugar en que *este* hombre en *este* mundo está «proscrito», «lejos de Cristo», precisamente como hombre religioso y de Iglesia, para ser dichoso sólo con la esperanza de la gracia de Dios. Porque la polémica «antieclesial» sólo puede tener un sentido: dejar muy claro que la gloria compete sólo a Dios. El polemista nunca podrá albergar la intención de justificarse y salvarse por ser más sabio y más poderoso. Al levantar su voz para recordarse a sí mismo y, con ello, a la Iglesia la eternidad, preferirá en todo instante del tiempo estar con la Iglesia (y así, por ejemplo, también con la teología) en el infierno que con los pietistas de rango inferior o superior, con la observancia antigua o moderna, en un cielo que no existe. Que lo entienda quien pueda entenderlo: Cristo está allí donde uno sabe de modo inconsolable que está proscrito lejos de Cristo; pero nunca jamás allí donde uno se sabe a salvo de la tribulación de este saber.

¿O acaso tomamos demasiado en serio a la Iglesia, le damos excesiva importancia, le tributamos un honor desmesurado si tratamos de comprender precisamente en ella la contraposición infinita entre Dios y el hombre, ponemos así básicamente en tela de juicio la contraposición finita entre ella y «nosotros», y nos declaramos solidarios con ella al preguntar por su sino? ¿Por qué no concluir, con Rom 8, como si la Iglesia no fuera un problema serio, objetivo, sino tan sólo una cuestión histórica y casual? No podemos hacerlo porque nos intranquiliza sobremanera que precisamente el hecho Israel, el hecho Iglesia es la cuestión a la que da respuesta Rom 3-8; nos

inquieta que precisamente desde *esta* realidad se abre la panorámica a lo no-dado, precisamente desde *esta* humanidad se abre la mirada a Dios.

Constituye un sentimental autoengaño liberal pensar que desde la naturaleza y la historia, desde el arte, la moral, la ciencia o incluso desde la religión parten caminos que conducen directamente a la posibilidad imposible de Dios. Caminos directos a la Iglesia, a iglesias y capillitas de todo tipo, sí; las experiencias, por ejemplo, del llamado socialismo religioso ofrecen al respecto un paradigma ilustrativo. Pero la pregunta acerca de Dios suele plantearse con toda crudeza y radicalismo sólo cuando se ha recorrido hasta el final el callejón sin salida de la humanidad eclesial. Lo que pasa con anterioridad en dirección a Dios se engloba en el capítulo de las ilusiones inocuas. El disparo es certero sólo cuando se cae en la cuenta de que nosotros, de una forma u otra, no podemos esquivar a la Iglesia y de que no podemos dar un paso más allá de ella. Y este conocimiento se abre paso cuando el heraldo del Evangelio (¡quién no querría serlo!) reconoce en el hombre de Iglesia (¿quién no lo es?) a su «hermano», al que él no puede oponer nada «nuevo».

«*Que son israelitas, que tienen la filiación, la gloria, las alianzas, la legislación, el culto y las promesas, que tienen a los patriarcas y de los que Cristo procede según la carne*». Se dice esto no «desde un desbordante y agradecido respeto reverencial» (Jülicher), sino como constatación sobria de que los otros fariseos también saben todo esto, también dicen, sostienen y tienen lo que Pablo puede saber, decir, sostener y tener como el Evangelio. Sabido, dicho, sostenido y poseído por *hombres,* lo nuevo del Evangelio *no es nada* nuevo, sino idéntico a lo muy viejo de Israel. Considerado desde el hombre y desde la historia como *negativo* de una revelación divina, el «nuevo» Testamento no parece ser otra cosa que un florilegio, el destilado circunspecto, del «antiguo» Testamento. ¿Qué afirmación del cristianismo primitivo no tiene sus paralelos innegables en el judaísmo tardío? ¿Qué sabe Pablo que no conociera ya El Bautista, y qué sabe El Bautista que no supiera ya Isaías? Y la proclamación del Evangelio se topará de continuo con el extraño hecho de que nada nuevo hay bajo el sol, de que, desde el punto de vista humano, todo lo esencial se ha dicho y oído ya, de que en la cima de la humanidad siempre hay una Iglesia como demostración histórica viva de que se han agotado las restantes posibilidades humanas.

La Iglesia ha dicho ya toda palabra por grande que sea, la ha traducido a institución, doctrina, camino y símbolo, la ha puesto más o menos en circulación convirtiéndola en bien común. Desde el «moralismo sobrio y sencillo» hasta la mística más profunda, desde el individual pietismo de conversión hasta la escatología rayana en lo cósmico, desde la presentación creyente y amorosa de la personalidad humana de Jesús hasta la pronunciación aún tan concentrada y dinámica del término «Dios», desde la teología de la sangre y de las heridas hasta las comunicaciones más amplias acerca de «lo que hay que hacer», desde la reforma cultural bien intencionada, más actualizada y más sutil hasta la más rotunda predicación kierkegaardiana del escándalo, todo eso ha existido ya antes; incluso que los historiadores repitan que todo esto existió ya en otras épocas es algo que suena a sabido.

También la Iglesia puede todo esto, lo hace (Ex 7,11), y el Evangelio ya no puede superarla. ¿Se trata de ser israelita, de tener la filiación, la gloria, las alianzas, la legislación, el culto, las promesas, los patriarcas y a Cristo según la carne? ¿Cómo no habría de tener la Iglesia todo esto? ¿Cómo se podría tener más que la plenitud del Antiguo Testamento? Sabemos que está bien construida y fortificada toda la orilla del canal; y el hecho de que tampoco nosotros podemos hacer otra cosa que canalizar con los ribereños protege a éstos contra la eventualidad de que, a pesar de todo, el canal pudiera estar seco. Porque ni nosotros ni ellos podemos disponer del agua viva de la revelación. Sabemos muy bien que, hagamos lo que hagamos, nos limitaremos a repetir con algunas variantes lo que la Iglesia ha hecho siempre. Con independencia de la actitud que adoptemos, es muy probable que se nos entienda como se ha entendido siempre a la Iglesia. Todo lo nuevo que se pueda emprender en la cima de las posibilidades humanas estará rematado siempre por un campanario. El inteligente sabe esto y modera sus deseos. No es cuestión de llegar a un compromiso, sino de ser radical e inflexible con este saber. Desde ese saber se ha concebido y escrito Rom 3-8. Sólo este saber permite que el hacha muerda las raíces del árbol.

«*Que tienen a Dios Soberano, bendito por siempre. Amén*». ¿También a «Dios» tiene Israel? ¿También a «Dios» tiene la Iglesia? No podemos responder con un no. ¿Cómo podríamos dar tal respuesta? Por consiguiente, damos una respuesta afirmativa. Pero en el Sí anida la pregunta que dirigimos a la Igle-

sia al dirigirla a nosotros mismos. Decimos sí si «Dios» fuera, por ejemplo, lo que también *nosotros,* junto con todos los hombres, conocemos, llamamos y adoramos como Dios. Pero en cuanto que «Dios» debería ser *Dios,* el «Dios Soberano», en nuestro Sí dormitan la cuestión, el lamento y la acusación de que la Iglesia *no* tiene a Dios. Como objeción hecha por Dios mismo, no se debería desoír con tanta facilidad la objeción «antieclesial» de que el canal está *seco,* de que el «*tener*» la filiación, la gloria, las alianzas, la legislación, el culto, las promesas, a los patriarcas, a Cristo según la carne, el «tener» a Dios, del que la Iglesia se gloría no sin razón, *no* es *un* tener existencial. Cuando este león ruge, ¿quién no se echa a temblar? Dios como *Dios* no «ha existido ya». Dios como *Dios* es lo nuevo. En Dios como *Dios* termina la solidaridad entre Pablo y los fariseos y comienzan la protesta y el contraste. Vista desde Dios como *Dios,* la Iglesia está acabada ya hoy. «¿Oís la señal?».

EL DIOS DE JACOB (9,6-13)

V. 6a. No me aflijo, por ejemplo, **de que la palabra de Dios haya caducado.**

La Iglesia padece todo tipo de errores y deficiencias humanos. Son conocidos. Resulta fácil constatarlos y descubrirlos. Es necesario y obvio que la polémica antieclesial e intraeclesial hable de ellos a lo largo de los siglos, cada cierto tiempo, introduciendo algunas modificaciones. Pero sólo tiene sentido hablar de ellos ubicándolos en el auténtico drama de la Iglesia, mucho más profundo que la desfiguración de la Iglesia, por grande, condicionada, explicable y solventable que ésta sea. Si se tratara sólo de sus fallos humanos, de su degeneración, entonces resultaría incomprensible el núcleo ardiente de la pasión con la que profetas, apóstoles y reformadores hacen valer el Evangelio frente a la Iglesia. No se comprendería por qué ellos no se dedican sin más al paciente trabajo de reformar la Iglesia o, caso de que consideraran utópico tal trabajo, no intentan dar pasos resueltos hacia la construcción de una Iglesia nueva y mejor.

¿Por qué Pablo, al igual que Lutero, se resistió cuanto pudo a emprender nuevos caminos y se decidió por fin a iniciarlos sólo cuando se vio obligado? ¿Por qué han sido siempre sólo los espíritus más pequeños, más nerviosos, los histéricos

religiosos, escandalizados del clero y de los doctores de la ley, de la piedad mundana, del retraso político y cultural, de la corrupción del mundo religioso, del inmovilismo y falta de vitalidad, de la debilidad e hipocresía de la Iglesia y –no sin satisfacción– de los gestos trágicos de ella, los que han recurrido a esta *ultima ratio* de todos los profetas verdaderos? ¿Por qué todo anticlericalismo de este tipo, comparado con la Iglesia más corrupta, produce una impresión tan extraña, tan hueca, tan insostenible, tan poco convincente? Y ¿por qué aquel paciente trabajo de reforma desde los días de Josías hasta hoy nunca ha conseguido un éxito digno de ser tomado en serio? ¿Por qué la doliente declaración de solidaridad de Pablo con Israel, que parece optar por la vía media entre estas dos posibilidades tan estériles e inevitables?

Porque Pablo, y con él toda proclamación verdaderamente radical del Evangelio, jamás pierde de vista que en la Iglesia como en la religión organizada, dejando a un lado su perfección o imperfección, se trata de la relación del hombre con *Dios,* y que el auténtico drama de esta empresa consiste en que la *palabra* de Dios, en la que esta relación debería activarse, no es una palabra humana, fortuita y caduca, sino eterna y absoluta. Si tuviera él otro conocimiento, si conociera este tema inaudito de la Iglesia como un *relativum,* como una cosa cualquiera, como una de tantas magnitudes histórico-psicológicas, como un *quantum* que puede crecer y decrecer, como una realidad en la que hombres u otros seres creados pueden hacer algo a favor o en contra, entonces también él se habría sumado al multitudinario coro de los que lamentan «que la palabra de Dios haya caducado» y reflexionaría sobre cómo se le puede prestar una ayuda. Entonces culparía él de los signos claros de la enfermedad crónica de la Iglesia a la degeneración humana y daría con mayor o menor decisión los oportunos pasos humanos para su reparación. Pero la insoluble paradoja de la verdad le prohíbe optar por tal comportamiento.

El tema de la Iglesia es en realidad la palabra de Dios, la palabra del final y del principio, del Creador y del Redentor, del juicio y de la justicia. Pero la palabra *de Dios* oída por oídos *de hombre* y pronunciada por labios *de hombre.* Porque la Iglesia es la comunión siempre naciente de los *hombres* que oyen y pronuncian la palabra *de Dios.* Justo lo que se desprende de esta situación, es decir: que los oídos y labios humanos tienen que *fracasar* por necesidad, de continuo, sin fin, frente

a la palabra de Dios *que no fracasa;* que el hombre tiene que oír y pronunciar de continuo lo que es *verdadero* en *Dios* y *deja de ser verdadero* al oírlo y pronunciarlo *él;* que, por consiguiente, el *tema* de la Iglesia es *tan* verdadero, que él como tema de la *Iglesia jamás* puede ser verdadero a no ser que suceda un milagro, todo eso es lo que constituye el drama auténtico de la Iglesia. Ella es juzgada por lo que ella instituye. Ella se hace añicos chocando contra lo que la cimienta. Ella muere de lo que vive. Porque el bendito y espantoso tema de la Iglesia, la palabra de Dios en la que se activa la relación entre Dios y el hombre, es que Dios es verdadero y que todo hombre es falaz (3,4).

Y en la encrucijada de este tema se bifurca de continuo la Iglesia en Iglesia *de Esaú* –en la que no se produce el milagro y en la que, por tanto, todo oír y hablar de Dios no puede sino poner de manifiesto que todo hombre es falaz– y en Iglesia *de Jacob,* en la que se da el milagro de que la verdad de Dios resulte visible sobre la mentira del hombre. Como es obvio, estas dos Iglesias nunca jamás se hallan frente a frente como dos entidades con su perfil específico. La Iglesia de Esaú es radicalmente la única Iglesia posible y visible. Ella engloba a Jerusalén, Roma, Wittenberg, Ginebra y todos los demás lugares santos pretéritos y futuros. En ella pueden hacer pie fallos y degeneraciones, pueden darse reformas y cismas. Y la Iglesia de Jacob es radicalmente la Iglesia imposible, invisible y desconocida, la Iglesia sin extensión ni delimitación, sin lugar ni nombre, sin historia, sin socios ni exclusión de éste o de aquél; y en ella la gracia, el llamamiento y la elección libre de Dios son a la vez una cosa y todo, principio y fin.

Hablamos de la Iglesia de Esaú, ya que sólo podemos hablar de ella. Pero no podemos hacerlo sin tener presente al mismo tiempo que es la Iglesia de Jacob. En toda su cuestionabilidad, Esaú vive de Jacob. Él es Esaú sólo porque no es Jacob y en la medida en que no es Jacob. Dado que no podemos esquivar este hecho, la cuestión de la eventual degeneración de la Iglesia de Esaú y de su posible solventación es secundaria para nosotros. No podemos dedicarle ni una sola palabra si no es relacionándola con su drama auténtico. La enfermedad que la Iglesia padece consiste en que Dios es *Dios,* el Dios de Jacob. De eso está enferma la Iglesia. «*Gran* pena y dolor *incesante*» (9,2) puede causarnos sólo la ingente pregunta de si el tema de la Iglesia significa para nosotros sólo el destape de

la falacia humana o, quizás también, la revelación de la verdad de Dios, de si la Iglesia de Jacob no es ya para nosotros o si también nosotros estamos de algún modo en esta Iglesia imposible, invisible y desconocida. ¿Qué otra cosa podemos hacer sino dejar que este interrogante actúe en nosotros y «aguardar el milagro», como dicen los que carecen de esperanza, escuchar atentamente el Evangelio y balbucear acerca de él, que eso es el fundamento eterno de la Iglesia de Jacob? No hay más remedio que tomar muy en serio el drama de la Iglesia, de la Iglesia de Esaú, la única que conocemos, y, por tanto, pelear con *Dios,* con el Dios de Jacob: «No te dejaré ir si no me bendices».

V. 6b-9. Pues no todos los descendientes de Israel son Israel, ni por ser descendientes de Abrahán son todos hijos de Dios. **Sino que: «Tu descendencia será la de Israel», es decir, no los hijos de la carne como tales son hijos de Dios, sino que los hijos de la promesa son tenidos por descendencia** de Abrahán y de Dios. **Pues éstas son las palabras de la promesa: «Por este tiempo volveré y Sara tendrá un hijo».**

«*No todos los descendientes de Israel son Israel, ni por ser descendientes de Abrahán son todos hijos*». Si decimos «Iglesia» nos referimos con ello a la totalidad muy diversificada y escalonada de aquellos que, tocados por el hálito de la revelación, invocan en serio a Dios, perseveran en él, observan sus preceptos. Todos ellos «son descendientes de Israel». Si ellos escuchan y dicen la palabra de Dios de modo que ella es de verdad –se produce el milagro– la palabra de Dios que se oye y se dice ahí, si en el instante histórico de ellos se esconde el instante eterno de la revelación, si ellos son de modo existencial lo que dicen ser, entonces ellos son –de nuevo: se produce el milagro– de modo invisible la Iglesia de Jacob, tienen la promesa de Abrahán (4,16), son hijos de Dios (8,16). ¿Revisten ellos esas características? ¿Son lo que dicen ser? ¿Por qué no habrían de serlo? ¿Por qué no todos ellos desde el rango más alto hasta el más bajo? ¿Para quiénes de todos ellos *no* serían testimonio y signo la ley y los profetas (3,21)? En Cristo, todos ellos sin excepción son hijos de Dios.

Pero «en Cristo» significa: si el milagro se produce, si la gracia, el llamamiento y la elección libres de Dios así lo quieren, si se da conocimiento de Dios. ¡De lo contrario, no! Por consiguiente, nunca jamás por el simple hecho de ser «descendientes de Israel», de «ser descendientes de Abrahán»,

nunca jamás en virtud de la posible gran perfección de la Iglesia de Esaú, nunca jamás ni aun en el caso de que ellos estuvieran en la cima más alta del desarrollo religioso de la humanidad. Dios, sólo Dios, hace posible que aquella su palabra que nunca fracasa ni se vuelve caduca y que ellos se atreven a oír y a pronunciar sea una palabra bienaventurada. ¿No habrá que hablar de drama si *ésta* es la situación de la Iglesia respecto de su propio tema? Y es *este* drama el que subyace de algún modo en todas las miserias de la Iglesia, incluso en las más externas. Y el no conocer ese drama priva de toda posibilidad de éxito al persistir en el estado de cosas y al reformar o comenzar de nuevo.

«*Tu descendencia será la de Isaac* (Gén 21,12), *es decir, no los hijos de la carne como tales son hijos de Dios, sino que los hijos de la promesa son tenidos por descendencia*». La totalidad de aquellos que «descienden de Israel», que, a su vez, son sólo los representantes de todos aquellos que levantan manos orantes a Dios, está, pues, bajo la crisis de aquella dualidad de la Iglesia, es decir, de aquella dualidad de la predestinación. Existe para ellos la doble posibilidad eterna, basada sólo en Dios, de poder ser elegidos *o* rechazados como «descendientes de Israel», de poder ser de la casa o foráneos en cuanto hijos de la carne, de poder ser con la palabra de Dios en los oídos y en los labios Iglesia de Jacob *o* Iglesia de Esaú. En Cristo se pone de manifiesto que esta posibilidad cambia de signo en Dios: para elegir y hacer de la casa al hombre, para instaurar la Iglesia de Jacob. En Cristo estalla, pues, la crisis. El hombre experimenta aquí la fundamentación más profunda si el instante eterno de la revelación le hace comprender con claridad fulgurante su enraizamiento esencial en aquel que no es él, en Dios, pero también experimenta la sacudida más profunda si en el mismo instante eterno se adueña de él la convicción de que en Dios sólo, sólo en el que *él no* es, estuvo, está y estará su fundamento.

Al estamento especial, incomprensible, inexplicable y no condicionado por la historia o por la psicología pertenecen aquellos que no sólo se llaman descendientes de Abrahán, sino que son lo que el nombre indica. Son ellos lo que son no en virtud de una condición, pues sólo de Dios depende esto, como Isaac, como «hijos de la promesa», en la luz del *futurum aeternum,* en virtud del nuevo *cómputo* de Dios con los hombres (3,28; 4,3; 6,11; 8,18); no por ninguna otra razón, no, por

ejemplo, debido a sus atinadas propiedades y prestaciones como «hijos de la carne», no en virtud de alguna cosa, aunque fuera la más sublime y espiritual que hubiera habido, haya o habrá en este mundo, sino más bien abolidos en *todas* sus *propiedades* y puestos en tela de juicio. ¿Acaso no es drama que su propio tema recuerde en todo instante a la Iglesia su no-ser, que ella en su propio ser pueda *sólo* atacarse, *sólo* entregarse, *sólo* victimarse a sí misma? ¿Quién carga con *este* drama, quién lo mueve, quién está a su altura? La Iglesia *vive de esquivar* el conocimiento de este su drama ora defendiendo con uñas y dientes la venerable moral y tradición de los patriarcas, ora intentando con celo galvanizar y refundar. Y este su no querer morir es su verdadera tragedia.

«*Pues éstas son las palabras de la promesa: "Por este tiempo volveré y Sara tendrá un hijo"*» (Gén 18,10). Realización de lo prometido al hombre es la verdad de Dios mismo, de Dios en exclusiva, que irrumpe y triunfa en la realidad de este mundo. Promesa es la *referencia* a ello, es decir, al milagro, al espíritu, a lo imposible, a la redención. En la forma de esta referencia llega al hombre la posibilidad de su elección; única y exclusivamente en esta forma. Él debe creer, debe aceptar el riesgo, y no se le dará otra prenda que el espíritu, la fe, el atrevimiento mismo. «Isaac» significa «uno ríe». ¿De qué? ¿Cómo? ¿Se ríe uno con escepticismo de la posibilidad *imposible,* o con entusiasmo de la imposibilidad *posible?* El paso que va de lo uno a lo otro no es tan grande como opinan aquellos que no conocen el verdadero escepticismo ni el verdadero entusiasmo. La Iglesia no tiene derecho a ocultarse que su tema la empuja a ese borde del acantilado. No le es lícito querer sino que esto suceda. Porque una promesa *realizada* de algún modo sería *pérdida* de la realización de aquello que ha sido prometido de modo seguro al hombre. Una esperanza visible no sería esperanza (8,24). Una *presencia* directa de la verdad no sería presencia de la verdad.

La Iglesia que se atreve a oír con oídos de hombre y a pronunciar con labios de hombre la palabra de Dios, vive de la promesa. Pero la promesa debe causar la muerte al hombre y a todo lo humano para vivir Dios. La Iglesia no puede sustraerse a este morir; ella menos que nadie. Precisamente la Iglesia moribunda *vive* realmente de la promesa, en el resplandor de la realización que viene eternamente de más allá de la vida y de la muerte. Pero toda Iglesia «viva» con cierto aire triunfal

es como tal la Iglesia que tiene el título para vivir, pero, ¡he aquí!, está muerta. Que esto es así, que la Iglesia, que, como todo lo humano, tiende a la realización intramundana, que arde en deseos de triunfar y de vivir, vive *sólo* de la promesa y, por consiguiente, no puede sino *menguar* para que *Él* crezca, esto es, digámoslo de nuevo, la tragedia a la que nunca se prestará la suficiente atención. Porque la fuente de esta tragedia es también la fuente de la esperanza; sólo ella. Porque la Iglesia no ve *esta* su tragedia *real,* por eso carece de verdadera esperanza. Ella no quiere creer sin ver; por eso ve sólo lo que se puede ver sin creer.

V. 10-13. Pero no sólo aquí sucede así, **sino también cuando Rebeca concibió de *un* varón, nuestro padre Isaac: pues cuando ellos** (los gemelos) **aún no habían nacido y, por tanto, no habían hecho nada bueno o malo (para que siguiera vigente el destino por Dios basado en la elección,** en la que **no** deciden **las obras, sino el que llama), se dijo a ella: «El mayor servirá al menor». Como está escrito** sobre esto decisivo: **«Amé a Jacob y odié a Esaú».**

¡Dentro de la descendencia de Abrahán los no nacidos hijos gemelos de *un* varón y de *una* mujer! Cuando se dice también de ellos, ya de ellos: «*El mayor servirá al menor*» (Gén 25,23) se hace patente de modo aún más claro cómo la Iglesia se bifurca en su propio tema y de qué clase de tema se trata. ¿Quién o qué, salvo Dios mismo, exclusivamente Dios, puede hablar aquí –donde la secretez del seno materno que nos recuerda la radical invisibilidad de Dios vela toda diferencia humana– en favor de uno y en contra del otro? ¿Por qué Jacob y no Esaú? Ninguno de los dos había sido llamado antes que el otro, ambos eran hijos legítimos de Isaac y nietos de Abrahán, y ninguno de los dos «*había hecho nada bueno o malo*». Con todo, la línea inexorable, crítica, corre a través de la descendencia concebida y engendrada conjuntamente, a través de la descendencia no separada aún: significando aquí elección, allí reprobación; Iglesia de Dios aquí e Iglesia del hombre allí; verdad como juicio aquí y verdad como justicia allí. ¿Por qué? ¿Por qué? Desearíamos preguntar de continuo.

Respuesta: «*Para que siguiera vigente el destino fijado por Dios y basado en la elección, en la que no deciden las obras, sino el que llama*». La respuesta dice: porque la descendencia de Abrahán ha trabado relaciones con Dios, porque Dios es Dios y porque Dios se demuestra una y otra vez como Dios eligien-

do *y* reprobando, levantando *y* derribando, dando vida *y* matando; él mismo, él solo. ¿De qué otro modo podría manifestarse como Dios, como el Señor *sobre* la vida y *sobre* la muerte, a *este* hombre en *este* mundo con su sentido que se hunde de continuo en lo dado? ¿De qué otro modo resultaría visible y conocido para nosotros el Dios que es Dios para nosotros precisamente en su invisibilidad, precisamente como el Desconocido, sino en esta su libertad soberana, no ligada a nada propio, autónomo, relativo del hombre, no condicionada por nada contrapuesto, distinto, segundo? ¿De qué otro modo se podría llevar a la práctica el tema de la Iglesia sino haciendo que se convierta de nuevo en crisis para la Iglesia misma, ante todo para la Iglesia?

La descendencia misma de Abrahán, acosada por Dios, no puede querer ni desear sino que «siga vigente el destino fijado por Dios y basado en la elección», que se dé la razón a *Dios* y que él tenga razón en su ilimitada libertad. A él ensalza con el júbilo de los elegidos incluso el rechinar de dientes de los reprobados. Porque la ineludible doctrina de la doble predestinación eterna «quiere dar a entender no una delimitación cuantitativa, sino una descripción cualitativa del obrar divino» (Kühl). No se prefiere o pospone ser, tener y obrar humano alguno como tal, nadie *debe* esperar en el tiempo una eterna condición de electo, y nadie *tiene que* ser consciente en el tiempo de que está reprobado eternamente, sino que esta doctrina expresa cómo el hombre temporal tiene un fundamento eterno, cómo en esa fundamentación «decide el que llama», cómo su Dios es realmente *Dios*: de modo paradójico, equívoco para la finalidad de la comprensión, con el contraste del elegir *y* reprobar. Eso busca la descendencia de Abrahán. Eso opina también la Iglesia. «Dios te ayuda no por ti, sino por él mismo» (Schlatter). Si él te ayuda de otro modo, entonces no te ayuda, entonces no es Dios el que te ayuda. Dios lleva adelante su *causa* en la Iglesia, y, por ser *su* causa, ella no puede fracasar.

Pero precisamente por eso, deberíamos cantar con gran cautela la «causa en la que *nosotros* estamos», pues al llevar Dios adelante *su* causa, él nos quita en todos los casos *nuestra* causa (¡como *nuestra*!), hace que se produzca o que no tenga lugar el milagro, confirma a *su* Israel (¡como el *suyo*!) y rechaza lo que de Israel sólo tiene el nombre, conduce a la luz a un pueblo que *le* sirve, y envuelve en la oscuridad a otro que *cree* servirle, da la herencia a *sus* hijos y se la quita a los que *le* son

extraños, bendice con su presencia a los llamados por *él* y castiga con su ausencia a los que *él* no ha llamado, a los humanamente primeros los convierte en últimos *para él* y tiene por *sus* primeros a los últimos en la escala de los hombres; pero siempre de modo que *Él* es *Dios,* el Desconocido; y suyos son el reino, el poder y la gloria.

«*Amé a Jacob y odié a Esaú*». Repetimos que esto (Mal 1,2-3) es una descripción del comportamiento de Dios, de la *cualidad* del obrar divino: libre, regio, soberano, no condicionado e insondable es Dios, y sólo así se le puede comprender y venerar como Dios. Porque sólo mediante su elegir *y* reprobar, amar *y* odiar, vivificar *y* matar a este hombre en este mundo se puede comprender y venerar a Dios como Dios, por eso el drama de la Iglesia, por eso la revelación de Dios en la paradoja de que la eternidad se hace tiempo y, sin embargo, no tiempo, en el enigma y metáfora del amado Jacob y del odiado Esaú, en el misterio de la doble predestinación eterna. Y precisamente por eso es ella el misterio *del* hombre, *no de este o de aquel* hombre. Ella no distingue entre este hombre y aquél, sino que es su comunión más profunda. Frente a ella, todos ellos se encuentran en una línea. Frente a ella, Jacob es en todo instante del tiempo también Esaú; Esaú es en el instante eterno de la revelación también Jacob. Jacob es el Esaú invisible; Esaú es el Jacob visible.

Mitologizadora es, pues, la concepción que la Reforma tiene de la predestinación en el sentido de que ella ha referido la elección y la reprobación a la unidad psicológica del individuo, a cantidades de «elegidos» y «reprobados». Pablo no piensa en esas categorías. No puede pensar así porque su punto de mira es el interés *de Dios* por el individuo, no el interés *del individuo* por Dios. ¿Cómo sería capaz de una eterna condición de electo o de reprobado el individuo temporal, visible y psicológico? Éste es sólo escenario de la elección *y* reprobación que se consuma en la libertad invisible del hombre, del individuo que reposa y es movido en *Dios*. Sabemos lo que significa tal dualidad en Dios: no equilibrio, sino eterna superación de lo segundo por lo primero: del juicio por la gracia, del odio por el amor, de la muerte por la vida. Pero esta victoria permanece oculta *para nosotros* en cada instante del tiempo. *Nosotros* no podemos rehuir la dualidad. Para *nosotros* el Jacob *visible* significa Esaú, y sólo el Esaú *invisible* puede significar para *nosotros* Jacob.

En cada instante del tiempo, pues, la Iglesia en su totalidad tiene sólo ante sí la posibilidad (¡superada eternamente en Dios!) de la reprobación. La elección de ella está *exclusivamente* en la fe, la verdad de la palabra de Dios escuchada y proclamada por ella está *exclusivamente* en el espíritu, la posesión *de la* promesa, ya cumplida, está *exclusivamente* en la esperanza; pero su fe, su espíritu y su esperanza están, a su vez, *exclusivamente* en Dios. El gran drama de la Iglesia, que nunca llegaremos a valorar en su justa medida y en comparación del cual todos los demás son juegos de niños, es que ella si debía ser Jacob, presa de un pavoroso temor a Esaú, y después de haber hecho con conciencia inquieta todo lo posible para reconciliar al hermano, finalmente puede pelear aún con Dios, tiene que luchar con él «hasta que raya la aurora» (Gén 32,25).

EL DIOS DE ESAÚ (9,14-29)

V. 14-18. ¿Qué diremos? ¿Que hay injusticia en Dios? ¡De ningún modo! Pues él dijo a Moisés: Seré misericordioso con quien lo sea; me apiadaré de quien me apiade. Por consiguiente: No se trata del hombre **que quiere y corre, sino de Dios que tiene misericordia. Porque dice la Escritura al faraón: Te he suscitado para mostrar en ti mi poder y para que mi nombre sea conocido en toda la tierra. Por consiguiente: él usa de misericordia con quien quiere y endurece a quien quiere.**

«*¿Hay injusticia en Dios?*». «Amé a Jacob y odié a Esaú». Verdad terrible es ésta. Y tanto más terrible si se nos presenta aquí en una forma libre de todo rastro de univocidad psicológica. ¿Quién es el Dios que habla *así,* en cuyas manos es *tan* terrible caer, que se comporta *así* con los suyos, que descarga sobre ellos *tal* drama? ¿El Dios hasta tal punto portentoso que jamás puede ser conocido y creído sino en el portento de la revelación, en el cambio de la reprobación a la elección? ¿El Dios que se deja encontrar y, por eso, quiere que se le busque siempre? ¿El Dios que es en toda la eternidad el Dios de Jacob y, por ello, en todo tiempo el Dios de Esaú? ¿El Dios que es la verdad misma hasta el punto de hacer imposible que el hombre pueda tener una «certeza» de él en este mundo? El espanto le tira a uno para atrás: «Est enim praedestinatio Dei vere labyrinthus, unde hominis ingenium nullo modo se explicare quaeat» (Calvino).

¿No es obvio que este pensamiento que ninguna Iglesia digna de tal nombre tiene derecho a dejar de considerar ataca de plano al cimiento de toda Iglesia? ¿No es obvio que todas nuestras concepciones religioso-morales caen unas contra otras a la vista de la realidad de este Dios como el cono invertido, como las casas y los árboles en una pintura futurista? ¿No son demasiado comprensibles todos los reparos que la precipitación y miopía religioso-eclesial ha formulado en todo tiempo contra la doctrina de la predestinación en nombre del hombre sumamente amenazado? ¿No es inevitable que también desde la cima suprema y más osada de la fe surja de continuo aquella insensata pregunta (3,5) de si este Dios no es «injusto», si no es un demonio ladino y caprichoso que nos tiene por tontos, un conspirador contra la norma de la justicia, a la que, sin embargo, también *él* debería ajustarse? ¿Hay algo más irritante para el hombre que el majestuoso misterio de esto insondable, inaccesible e intocable, de esto absolutamente libre y poderoso? ¿No surge en todos el impulso espontáneo a gritar que éste no *puede* ser Dios, que no *tiene derecho* a ser Dios?

No hay duda de que no se ve el drama de la Iglesia ni, por tanto, es posible invertirlo mientras que la Iglesia no perciba la imponente amenaza que representa la posibilidad de tal pregunta, lamentación y acusación. Más acá de la catástrofe –anunciada en esta posibilidad– de cuanto el hombre puede pensar acerca de Dios y hacer por él no hay conocimiento de Dios, no hay consuelo, ni ayuda. El Dios contra el que *no* se elevara este grito no sería Dios. En cambio, el anuncio del mensaje de salvación en Cristo hecho en el Antiguo *y* en el Nuevo Testamento se caracteriza porque, a diferencia de otros mensajes de menor calado, provoca precisamente esa contradicción. Cuando no se desvirtúa ese mensaje, entonces se proclama y se capta el escándalo de la predestinación, entonces habla el Dios de Esaú. Éstas son cosas que Nietzsche en su furibunda rebelión contra Dios parece saber mejor que la irreflexiva credulidad de aquellos que se atreven a condenarlo por eso. Así pues: «Amé a Jacob y odié a Esaú».

«Con pasajes de este tipo sucede como con la columna de nube que se puso entre el ejército de los egipcios y las huestes de Israel cubriendo de tinieblas y de oscuridad a los egipcios y proyectando luz a los israelitas. Así, estos dichos tienen dos vertientes: para los creyentes que confían amorosamente en Dios tienen un sentido amable y tierno; en cambio para los

que preferirían arreglárselas mediante sus propias obras son como una nube tenebrosa. Cuanto más duros parezcan a uno, tanto más se empecina ése en su propia justicia; en cambio la paz y el sosiego se apoderan del que pone toda su confianza en la gracia» (Steinhofer). Porque «*de ningún modo*» se puede dar crédito a tal contradicción por obvia que parezca, por más que exprese un profundo conocimiento de la verdadera situación. La contradicción sólo puede surgir para desmoronarse de inmediato y para dejar muy claro con su emerger y desaparecer que Dios es el que *él* es: el Dios de Esaú *porque* es el Dios de Jacob; el que crea la situación dramática *porque* él es el que auxilia; el que reprueba *porque* él es el que elige. Pero precisamente por eso no se puede esquivar aquella crisis; ni es lícito desear que desaparezca el escándalo de la ambivalente columna de nube. Hablaremos ahora del persistir en esta crisis.

«*Seré misericordioso con quien lo sea; me apiadaré de quien me apiade. Por consiguiente: No se trata del hombre que quiere y que corre, sino de Dios que tiene misericordia*». ¿Que Dios es «injusto»? No lo es. Pero Dios sí tiene su propia norma. La justicia de Dios es una justicia *eterna*. El amor de Dios es infinito, no finito. De eso se trata. Dios *es* precisamente el Dios al que la mente *humana* terminaría por calificar de «déspota», contra cuya dominación el *hombre* no podría sino levantarse, al que el *hombre* por nada del mundo desearía denominar Dios. Que el hombre le conozca como «déspota» (Lc 2,29; Hech 4,24; etc.) y le ame precisamente como Padre que ama hasta el extremo, que lo conozca *como* Dios de Esaú y lo ame precisamente como Dios de Jacob, eso es conocer a Dios en Cristo. Y no se puede conocer a Dios por un camino que no pase por el arrecife de aquella contradicción. El Dios al que desearíamos conocer en la figura de una causa encuadrada en una secuencia, en la figura de un partido entre partidos, no es el Origen, no es el Absoluto, no es el Eterno, no es el Personal; él es no-dios o es imagen y semejanza que, al dirigirnos de modo inexorable adonde tiene que emerger aquella contradicción, apunta más allá de sí misma, se revoca a sí misma, para gloria de Dios mismo, sólo de Dios.

La voluntad de Dios no utiliza ni activa una bondad que estuviera por encima de ella, sino que ella misma es la fuente y donación de la bondad y de todo bien. Si se entiende a Dios como voluntad *de Dios,* hay que tenerle necesariamente por *bueno*. «Deo satis superque est sua unius auctoritas, ut nullius

patrocinio indigeat». Por eso: «Faciam quod facturus sum». Y: «Haec Deo libertas eripitur, ubi externis causis alligatur ejus electio» (Calvino). ¿Qué convierte a Moisés en Moisés, en el portador y heraldo de la divina gracia de la alianza y del mensaje de salvación? «¿En qué se conocerá que he hallado gracia ante ti, yo y tu pueblo, sino en que tú vas conmigo?». Respuesta: «Yo haré pasar ante ti toda mi bondad y pronunciaré ante ti mi nombre, Yahveh, pues yo hago gracia a quien hago gracia y tengo misericordia de quien tengo misericordia». Y recordamos la continuación del pasaje: «Pero mi faz no podrás verla, porque no puede el hombre verla y vivir» (Ex 33,16-20).

Así se convierte Moisés en Moisés. La *justicia* de Dios es justicia *de Dios,* en modo alguno es la justicia del «hombre que quiere y que corre». Nada se da al hombre que le corresponda por derecho, sino que Dios le da por compasión y por piedad lo que le da. Y esto es lo que hace auténtica y poderosa a la misericordia y a la piedad con las que se le agracia: la hace adorable como base de nuestra esperanza de que son totalmente *de Dios,* es decir, que son una misericordia y una piedad del todo libres, absolutas, basadas y movidas en sí mismas. La Iglesia –conociendo en su drama su esperanza– no debería querer conocer a *otro* Dios que a éste, al Dios –conocido de modo directo y lineal– cognoscible sólo como el Dios de Esaú, al Dios que sólo en el portento absoluto se revela como Dios de Jacob.

«*Te he suscitado para mostrar en ti mi poder y para que mi nombre sea conocido en toda la tierra. Por consiguiente: él usa de misericordia con quien quiere y endurece a quien quiere*». ¿Es Dios «injusto»?, preguntamos de nuevo. Y respondemos otra vez: no. ¿Cómo habría de serlo si nosotros no medimos con nuestros órdenes y expectativas su modo de obrar (¡sino que éste es la medida de aquéllas!), si nos contentamos con pensar que él sigue su pragmática, totalmente invisible para nuestra contemplación? ¿Cómo llegamos a esa conclusión? Teniendo presente que nosotros ni siquiera formulamos este interrogante insensato y desatinado, que de ningún modo podríamos hallarnos en condiciones –protestando y pidiendo auxilio a la vista de la visibilidad del Dios de Esaú– de esperar con ansia la revelación del Dios de Jacob si la luz original del Creador y Redentor no nos iluminara victoriosa más allá de lo que nosotros somos capaces de concebir como Dios aquí y

ahora. Pero si el hecho de nuestra protesta contra nuestra reprobación innegable de modo directo nos recuerda el derecho propio, visible sólo de modo indirecto, por el que se rige la actuación de Dios, entonces tal vez resulte preceptivo para nosotros venerarlo también en su visibilidad como Dios de Esaú, como causante del drama, como reprobador, coger y sostener la mano que nos golpea, en razón de lo que este Dios duro es aún mucho más, de modo completamente distinto: el Dios de Jacob, el que presta ayuda, el que elige.

¿De qué otro modo querríamos comprender al Dios de Jacob sino doblegándonos ante el Dios de Esaú? ¿De qué otro modo desearíamos entender nuestra elección sino en su inversión: en nuestra reprobación? Sólo colocado en la hendidura de la roca puede Moisés ver a Dios; le verá sólo las espaldas cuando Yahveh ya haya pasado (Ex 33,21-23). Verle de otro modo nos acarrearía la muerte. Lo que la Iglesia triunfalista denomina Dios nunca ha sido realmente Dios. Nada tiene que ver con Dios *la* Iglesia inmersa en el drama que se sabe reprobada por Dios en toda la extensión de su fenómeno histórico, y se aferra a que este Dios terrible es, sin embargo, Dios: el mismo Dios que puede y quiere elegir todavía mucho más, todavía de otro modo. *Dios* no sólo ha «suscitado» a Moisés en lo invisible de su función como hombre de Dios, sino también al faraón en toda la visibilidad de su función como antagonista de Moisés. Dios, al predestinarlo al endurecimiento, no le quita lo más mínimo de cuanto le compete según el derecho humano. Desde el punto de vista humano, Moisés tiene exactamente las mismas prerrogativas que el faraón. Ambos están bajo la misma mano dura de Dios, como Jacob y Esaú estuvieron bajo la misma mano dura de Dios. En caso de necesidad, Moisés podría ser también faraón; el faraón podría ser también Moisés. Incluso, desde el punto de vista humano resultaría más sencillo y satisfactorio nombrar la imagen de Esaú-faraón que la de Jacob-Moisés. Porque cuando hablamos de Moisés el *elegido* no nos referimos al Moisés visible cuyo rival es el faraón visible que le aventaja en el plano humano. De modo invisible y paradójico se contrapone a él el faraón *reprobado*.

Invisible y paradójica es la diferencia de ambas «personalidades». Conserva su sentido más estricto el «ineffabile est individuum». No se quiere dar a entender aquí estratificación ni diferenciación *psíquica* alguna. Totalmente errónea es la cono-

cida, conocidísima, opinión de que en el hombre habitan dos almas (¿Por qué no tres o más?). Porque *la* cualidad de la que se trata aquí es incalificable en el plano psicológico. Por tanto, no hay posibilidad de constatarla como cualidad de este o de aquel sujeto psicológico. Chocante, absurdo y carente de fundamento en el sentido más extremo es el predicado de «elegido» para Moisés, y el de «reprobado» para el faraón. Sólo en la libertad de Dios y mediante el milagro de su revelación sucede que uno como elegido y el otro como reprobado deban servir «para mostrar en ti mi poder (mi *virtus* frente a todos los dioses, 1,16) y para que mi nombre sea conocido en toda la tierra» (Ex 9,16). La finalidad que persigue la reprobación del faraón se podría conseguir igual de bien con la elección de Moisés. ¡Y lo consigue! Siervos y no amos son ambos. Siervos de la voluntad de Dios, que aquí en el Sí de Dios, allí en su No, aquí en misericordia, allí en endurecimiento, demuestra su gloria invisible; Él *necesita* al uno y al otro, al bueno y al malo. El hombre «endurecido» es el hombre visible, que, como tal, en su lejanía radical de Dios, ni conoce el arrepentimiento ni puede arrepentirse.

¿Quién de nosotros sabe lo que es el arrepentimiento salvo aquel que haya hecho penitencia? Esto es nuestro endurecimiento. El hombre del que Dios se compadece es el hombre invisible en su unidad con Dios consumada mediante el milagro, el renacido en la penitencia, que es obra de Dios. ¿Quién debería ser excluido de esta obra de Dios? Esto es la misericordia bajo la que estamos. ¿De qué otro modo podría hablar Dios con nosotros aquí y ahora sino destapando sin miramientos este contraste? ¿Y qué otro fundamento podría tener este contraste ingente sino al Dios Uno, en el que está oculta también su abolición? *Dios* quiere. Dios se apiada y endurece. ¡Él! Este Él es el *drama* de la Iglesia. La obra humana de ésta nunca puede ser la obra de Dios. Pero él es también la *esperanza* de la Iglesia más allá del drama; así como el doblegarse a este Él pone fin a la obra humana. Si la Iglesia no pretendiera ser Moisés (¿que Iglesia o capilla no quiere serlo?), si ella supiera y recordara que ella es el faraón, Iglesia de Esaú, entonces tal saber y recordar crearía el espacio para el milagro absoluto de que por ello, precisamente en su sometimiento a Él, podría ser Moisés, Iglesia de Jacob.

V. 19-21. Un episodio: **Me dirás: «¿Qué tiene que reprochar él en este caso? Pues ¿quién puede resistir a su volun-**

tad?». ¡Oh hombre! ¿Quién eres tú para pedir cuentas a Dios? ¿Acaso dirá la obra a su autor: por qué me has hecho así? ¿No tiene el alfarero derecho sobre la arcilla para hacer del mismo barro un objeto de valor y uno ordinario?

«*¿Qué tiene que reprochar él en este caso? Pues ¿quién puede resistir a su voluntad?*». Ya conocemos esta objeción (3,8; 6,1.15): ningún obrar del hombre promueve o impide la victoria y el triunfo de Dios. De la libertad y poder exclusivo de Dios se sigue que el hombre no es quien decide. De la universalidad de la gracia divina que vence al pecado deriva la posibilidad de obrar el bien *y* el mal. Ésta hace acto de presencia con seguridad infalible allí donde se toma en serio la idea de Dios o de la eternidad. Hay que temer y temblar cuando emerge la mencionada posibilidad. Mirando a Dios, mirando a la zarza ardiente en cuya proximidad nos hallamos entonces. Pero el mirar al hombre *no* debería impedir a la Iglesia reflexionar con seriedad sobre aquella idea, aun corriendo el peligro de que la demencia, la inmoralidad, el crimen y el suicidio irrumpan de golpe en el ámbito de la posibilidad de aquellos que se atreven a reflexionar, aun corriendo el peligro de que la Iglesia se juegue su propia existencia como factor aglutinante de la historia y del mundo.

Todo lo inaudito que puede aparecer en estos límites de la predicación evangélica, y que se ha dado de hecho en sus puntos culminantes, habla no tanto contra la verdad cuanto contra el hombre incapaz de soportar la verdad. Por supuesto: habla no sólo contra este o aquel hombre que, en virtud de su fortaleza o debilidad, tiene que experimentar y representar en su propio cuerpo, con toda claridad, esta imposibilidad de soportar la verdad (¡por ejemplo: no sólo Nietzsche!), sino que habla *contra todos los hombres,* contra la sociedad y el mundo, cuyo ordenamiento parece saltar por los aires tan pronto como el orden de Dios se aproxima a ellos. El desenlace de *El Idiota,* de Dostoievski, el final de Hölderlin o de Nietzsche, las catástrofes irremediables de toda utopía pietista (¡Muck-Lamberty!) demuestran con espeluznante claridad que el hombre –no obstante su pretendida plenitud, salud y justicia– sólo puede morir a consecuencia de la verdad. Los personajes mencionados representan también a todos los demás que no experimentaron tal tentación y caída, sin que ello les permita vanagloriarse. Lo ocurrido a aquéllos muestra con claridad meridiana hasta qué punto el hombre está *enfermo* de Dios.

Pero no es correcto no tomar en serio la idea de Dios por temor a los *síntomas* de esta enfermedad (¡que *todos* padecemos!; y más que síntomas *no* pueden ser ni siquiera las locuras más espantosas ni el sino de algunos o de muchos) y para evitar aquella objeción. *De seguro* que amamos al hombre por amor a Dios, pero amar a Dios no significará silenciar por temor al hombre el temor que debemos a Dios. Así pues, creemos conocer cuán peligroso es el punto donde suele nacer aquella objeción. Consideramos que el peligro está en que nunca conseguimos hablar de la libertad, poder y gracia de Dios de modo que no resulte de ahí un estallido de arbitrariedad humana, sino conocimiento de la voluntad de Dios. Por eso, porque *no* conseguimos hablar de ese modo, *no* podemos tranquilizarnos en cuanto a las víctimas que exige de continuo el camino indirecto de la verdad, nos sentimos obligados a renunciar a toda forma rectilínea y continua incluso cuando más en serio reflexionamos sobre la idea de Dios. Con todo, hay que afirmar de modo radical que aquella objeción no afecta a la verdad y, por tanto, debemos rechazarla. Expondremos una vez más (3,5s; 6,1s.15s) este rechazo.

«*¡Oh hombre! ¿Quién eres tú para pedir cuentas a Dios?*». ¡Oh hombre! Con esta exclamación se dice cuanto hay que decir contra esa objeción. Ésta pasa por alto la infinita diferencia cualitativa entre Dios y el hombre. Ella presupone que entre Dios y el hombre existe la misma relación que entre cosa y cosa. Ella habla de un Dios al que el hombre se contrapone como antagonista, aunque sucumba enseguida. Esa objeción se permite contraponer al hombre con sus obras a la voluntad de Dios, como si fuera un eslabón que está en la misma secuencia causal que la voluntad de Dios. Todo esto es puro desatino. El obrar del hombre no se contrapone a la voluntad de Dios ni como causa ni como efecto. No existe relación directa y visible entre la responsabilidad del hombre y la libertad de Dios. Tan sólo se da una relación indirecta, inderivable e irrealizable de tiempo y eternidad, de criatura y Creador. Por tanto, la libertad de Dios no es respecto del hombre *ni* un mecanismo que empuja desde fuera, *ni* su propia vida creativa (¡primera edición de este libro!), sino que ella es su principio puro, la luz en cuya presencia o ausencia sus ojos ven o no ven, lo infinito que al medir al hombre hace que éste sea grande o pequeño, la sentencia del Juez mediante la que el hombre es absuelto o condenado. De hecho, el hombre no

puede acrecentar ni aminorar, promover ni impedir la libertad de Dios. Pero tampoco cabe pensar que lo indirecto de la relación entre su propia libertad y la libertad de Dios fundamente y garantice la relativa necesidad, la relativa gravedad y el relativo orden de aquélla.

El saber acerca de la libertad, poder y gracia de Dios *no* sacará al hombre de su propia órbita porque a ese saber acompaña el conocer que él es el hombre y no es Dios. Precisamente el hombre que respeta a Dios como Dios no tendrá motivo alguno para formular la objeción que nos ocupa; ni temerá ni deseará la anulación de su responsabilidad. *No* se volverá loco *ni* inmoral *ni* criminal *ni* suicida. Pero si llega a caer en algo de eso, no instaura con ello «sacramento» (Blüher) alguno, pero sí erige un monumento monitorio (¡Raskolnikov, de Dostoievski!) del equívoco *supremo* al que está expuesta como verdad *última* la exigencia de temer y amar a Dios sobre todas las cosas, monumento monitorio de cómo el respeto a Dios es *para nosotros* una novedad que derriba todo, monumento monitorio de *cuán poco* capaces somos de velar tan sólo una hora con Cristo, de soportar la paradoja de nuestra situación vital sin satisfacer mediante todo tipo de titanismo nuestra necesidad de equilibrio.

Precisamente el hombre que comprende que Dios es el drama de los suyos se sabe censurable en *todos* los casos, en su moral *y* en su inmoralidad; sabe que *no* hay equilibrio *alguno para él,* y sabe que *ni* en su moral *ni* en su inmoralidad puede encontrar un motivo para pedir cuentas a Dios, para pretender tener razón ante Dios y escapar así de aquel drama. Más bien, se verá abocado a ese drama; y precisamente ahí se fundamentará su propia conciencia de responsabilidad relativa. «No se han dicho estas cosas para que demos jaque mate con nuestra tozudez y negligencia al Espíritu Santo que nos ha dado su chispita, sino para que caigamos en la cuenta de que cuanto tenemos viene de *él,* para que aprendamos a buscar todo en *él,* a esperarlo de *él,* a consagrarnos de nuevo *a él,* a perseguir con temor y temblor nuestra salvación» (Calvino).

«*¿Acaso dirá la obra al autor: por qué me has hecho así? ¿No tiene el alfarero derecho sobre la arcilla para hacer del mismo barro un objeto de valor y uno ordinario?*». El conocido símil profético (Is 29,16; 45,9; 64,7; Sab 15,7) lleva el problema al paroxismo, y ayuda a ilustrar la situación. El hombre está frente a Dios como la obra frente al autor, como la arcilla frente al alfa-

rero. ¿Quién osaría hablar aquí de dos socios iguales, de dos eslabones de una secuencia? Nadie. A un lado está el artesano con su intención; al otro, el material del que se servirá, y la obra que será el resultado final. No hay puente que una las dos orillas, al alfarero con la arcilla, al autor con su obra. No hay una continuidad entre ambos extremos. Entre aquí y allí media una diferencia inconmensurable, cualitativamente infinita, una relación indirecta, invisible (apuntada sólo de modo analógico en el símil). Pues con independencia de cuanto se pueda decir sobre la estructura del material, sobre la demanda, sobre la inspiración y habilidad del artesano o sobre el curso necesario del proceso productivo en general, para explicar el hecho de que el mismo material manejado con las mismas manos puede tener como resultado un jarrón o un orinal, persiste –más allá de las secuencias causales que puedan establecerse al hilo de tales consideraciones– la libertad del autor para intentar ora esto, ora aquello. El material y el resultado no cuentan con razón alguna para preguntar por las intenciones del artesano.

Otro tanto sucede entre el hombre y Dios. Dios se contrapone al hombre no como causa, sino como principio. Si el hombre es justo, lo es ante Dios. Si vive, vive participando de la vida de Dios. Y si muere, fallece porque el hombre tiene que morir de la enfermedad que Dios es para él. No sólo está siempre condicionado en su ser-ahí y ser-así, sino que junto con todo lo que le condiciona y puede condicionarle (aunque se llame «Dios») es *creado*. Por supuesto, el símil del alfarero y de la arcilla no basta para representar esto «creado». Pero apunta en la dirección correcta. El hombre está ante Dios como lo dado frente a lo no dado, como el ser frente al no ser. Todo hacer valer su propio derecho, su propia libertad, no hará sino aplazar el problema del origen, del derecho y de la libertad de Dios, el problema del comienzo y del final, de la creación y de la redención. La idea de la predestinación significa renunciar de raíz a ese aplazamiento. Tiene que darse esa renuncia si se ha de reconocer a Dios como Dios frente al ser, tener y obrar del hombre. *Hay que* concebir a Dios como Dios de Jacob *y* de Esaú. De lo contrario, no quedaría claro que él es en todo tiempo el Dios de Esaú y en la eternidad el Dios de Jacob. Y la idea de la propia responsabilidad del hombre, cuya eliminación teme o desea aquella objeción (9,19), sólo alcanzará su vigencia más rotunda cuando se reconozca la relatividad (¡referencia!) absoluta del hombre frente a Dios.

V. 22-23. Volvemos al tema principal: **¿Y si Dios soporta con paciencia a los vasos de ira destinados a la perdición, queriendo demostrar su ira y manifestar su poder, y para revelar la riqueza de su gloria en los vasos de misericordia a los que él ha preparado para la gloria?**

¿Por qué Dios es el Dios de Esaú *y* de Jacob, el que se enoja *y* el que se apiada? Sabemos que nuestra pregunta es infantil y mitologizante, pues en Dios no hay ningún «y», ninguna dualidad, sino abolición total de lo primero por lo segundo. Dios es Uno, el Dios de Jacob en la eternidad, que se revela como Dios al hombre. Pero nosotros podemos comprender que no podemos *concebir* a Dios sino en la dualidad, en la dualidad dialéctica en la que uno tiene que ser dos para que dos sea de verdad uno. Si Dios se revela al *hombre,* a este hombre en este mundo, tiene que contraponerse a él como el que se enoja con él, como el que manifiesta de modo irresistible su poder en él, es decir, le demuestra de modo inevitable e inexorable que él no se identifica con ninguno de los dioses a los que el hombre adora, ni siquiera con el dios supremo. Y si el *hombre* recibe la revelación de Dios, él no puede ser otra cosa que el «vaso de ira», incapaz hasta de comprender a Dios, de obedecerle, de realizar algo que no sea comprometer a Dios, no puede experimentar otra cosa que no sea su inevitable destino a *morir de Dios.* ¿Acaso han hecho o experimentado otra cosa los verdaderos hombres de Dios en su condición de criaturas? ¿Acaso no fueron precisamente hombres de Dios en la medida en que supieron que ese vaso que es su propia condición de criatura está condenado a perecer, que ese hombre como tal no es un justo y ha merecido morir (¡Ex 4,24-26!), que este mundo es pasajero? ¿Tenemos otra esperanza que el conocer nuestro drama, que saber que como hombres podemos tener y ser sólo lo negativo de la revelación divina, que, como hombres, conoceremos sólo al duro Dios de Esaú?

Pero si es *Dios* el que se revela al hombre, está frente a él –cubriendo toda su condición de criatura con el ¡A pesar de todo! del Creador, cubriendo toda su condición pecadora con el ¡A pesar de todo! del perdón (recordemos el propiciatorio 3,25)– como el que se apiada, y revela a él y en él la riqueza de su gloria, la verdad infinitamente superior y triunfal de que él es su Redentor. Y si el hombre recibe la revelación *de Dios,* él es el «vaso de misericordia»; se produce el milagro de que sus ojos se abren, de que él está en el arrepentimiento y es ya una cria-

tura nueva, de que, conociendo en la dureza de Dios el amor divino, ama de nuevo a Dios y, por tanto, percibe el mensaje de salvación como Buena Noticia a pesar –mejor: a causa– del escándalo absoluto e ilimitado que ella le ofrece; que él ha luchado con Dios, con el Dios de Esaú, y, por tanto, se ha acreditado como Jacob, como Israel. *Dios,* que pone a Jacob, a Moisés y a Elías en un aprieto tal que manifiesta que sus rivales Esaú, el faraón y Acab eligieron humanamente la mejor parte, ese Dios es el escudo y el gran salario de los suyos en la eternidad.

¿Y si la marcha de la revelación de este Dios Uno fuera de continuo la marcha del tiempo a la eternidad, de la reprobación a la elección, de Esaú a Jacob, del faraón a Moisés? ¿Y si la existencia de los «vasos de ira» (¡que somos todos nosotros en el tiempo!) fuera un soportar y un probar que es justo (3,26), el velo de la gran paciencia de Dios (2,4) tras el que está escondida, pero no perdida, la existencia de los «vasos de misericordia» (¡que somos todos nosotros en la eternidad!)? ¿Y si el hombre Esaú, condenado a la perdición (¡a la que pertenece también el hombre Jacob!), tuviera que soportar sólo de forma vicaria la ira de Dios para que se abriera al hombre Jacob (¡al que también pertenece el hombre Esaú!) el acceso a la justicia de Dios velada en la ira y que se desvela desde la ira? ¿Incomprensible y terrible es esta «marcha» de la revelación que cruza y anula toda «marcha» de la historia! ¡Incomprensible y terrible esta ocultación del verdadero sentido *tras* la existencia! Incomprensible y superior a todo pensamiento es esta eclosión de la justicia de Dios a través de toda la injusticia *y* justicia de los hombres! Pero si eso fuera así, ¿dónde quedaría entonces nuestra pregunta infantil e inevitablemente mitologizadora de por qué Dios quiere la dualidad?

V. 24-29. Como tales nos ha llamado también a nosotros no sólo de entre los judíos, sino también de entre los gentiles. Como dice él en Oseas: Al que no es mi pueblo llamaré mi pueblo, y a la no amada, amada. Y sucederá en el lugar donde les fue dicho: ¡Vosotros sois mi pueblo!, allí serán llamados hijos del Dios vivo. E Isaías clama sobre Israel: ¡Aunque el número de los hijos de Israel fuera como la arena del mar, sólo un resto será salvado! Porque el Señor hará que se produzca en la tierra una reducción y abreviación de la promesa. Según había vaticinado Isaías: Si el Señor de los ejércitos no nos hubiera dejado una descendencia, seríamos como Sodoma, semejantes a Gomorra.

Acabamos de decir: si, pero no queremos decir «si», sino: así es. Porque en Cristo se decide precisamente esta marcha de la revelación. En Cristo se decide que nosotros seamos en el tiempo «vasos de ira», pero –y por ello aún mucho más, de modo totalmente distinto– en la eternidad «vasos de misericordia». Más allá de todo nuestro ser visible *somos* salvados milagrosamente como los llamados por él. Se produce el prodigio absoluto: nosotros *somos* la Iglesia de Jacob, la comunidad de los elegidos. ¿A quién abarca el «nosotros»? Este pronombre no indica un número cuantitativamente constatable ni un *numerus clausus,* ni número alguno, ni un Israel históricamente palpable. El hecho de que sea *Dios* el que ama, elige y se apiada aquí, condiciona la anulación invisible de todas las separaciones visibles que pueden y deben darse entre hombres.

Sólo la Iglesia de Esaú necesita de continuo los vallados que separan a Israel de Edom, a los judíos de los gentiles, a los creyentes de los que no tienen fe. Si la Iglesia de Jacob despunta en el instante eterno en Cristo, entonces caen los vallados, entonces el pagano Esaú se pone al servicio de Dios, comienza a participar de la promesa divina y, con él, el ejército de los que están fuera. Porque el fuera pasa a ser dentro, la lejanía se convierte en proximidad, el no ser amado se convierte en ser amado, el lugar del rechazo en lugar de acogida si es *Dios* el que ama, elige y se apiada (Os 2,25; 2,1). Entonces también Isaías «grita» contra la Iglesia segura, posesiva y amante de certezas el misterio de la doble predestinación con todo el «desamor» que viene a cuento donde se trata del amor de Dios como sentencia judicial, como promesa –¿quién se atreverá a distinguir en Is 10,21-23 entre ambas?– de que el judío Jacob como tal no es el siervo de Dios. Porque si *Dios* ama, elige y se apiada, ¿qué estaría dentro seguro de no estar fuera? ¿Qué promesa no correría el peligro de ser reducida y abreviada de modo automático en consonancia con la verdad del que la ha dado? ¿Qué cantidad de humanamente justos no se embebería hasta reducirse al «resto» y «descendencia» invisible e impalpable de los justos ante Dios? ¿Qué Jerusalén estaría asegurada contra la posibilidad de ser ya mañana, hoy mismo, una Sodoma y Gomorra a no ser que la gracia del Dios que juzga la ponga a salvo de tal riesgo (Is 1,9)?

En el filo de la navaja, al borde del precipicio se encuentra, pues, la Iglesia de Esaú, nuestra Iglesia, la Iglesia conocida, precisamente *porque* la Iglesia de Jacob es su Sión, su meta y

su promesa. Precisamente *porque* esta última tiene que ver con el Dios vivo. Precisamente *porque* ella es su pueblo. Sólo es posible la seguridad que Dios tiene en sí mismo. Inseguro es todo saber excepto el que es propio saber de Dios y nuestro no-saber. Desconocido es Dios mismo salvo para la noticia que él mismo –como el Desconocido– nos da en Cristo. Todo esto constituye el drama de la Iglesia.

CAPÍTULO 10

LA CULPA DE LA IGLESIA

LA CRISIS DEL CONOCIMIENTO (9,30-10,3)

V. 30-32a. Pues ¿qué diremos? Que los gentiles, que no perseguían la justicia, alcanzaron la justicia, la justicia que viene **de la fidelidad** de Dios. **Pero Israel, que perseguía una ley de la justicia, no alcanzó tal ley. ¿Por qué** no? **Porque** ese perseguir **no** viene **de la fe, sino de las obras.**

«*Pues ¿qué diremos?*». Por pura objetividad, hemos tenido que hablar hasta ahora no de las habituales y precipitadas acusaciones directas contra la Iglesia, sino, lisa y llanamente, de su *drama, de la indigencia* de la Iglesia, que deriva de su propio tema, de su don y tarea: el conocimiento de Dios; hemos tenido que hablar de *la* indigencia de la que nadie –sea cual fuere su actitud respecto de la Iglesia– está libre en lo tocante a Dios, y cuyos daños nadie puede lamentar como si se tratara de calamidades que afectan sólo a otros. Ella afecta a todo hombre por la sencilla razón de que se trata de *la* indigencia que el hombre tiene que soportar en su relación con Dios, que el hombre religioso en cuanto tal lleva a cuestas. La humanidad religiosa, que toma conciencia de sí misma en la Iglesia, padece el hecho de que Dios es Dios: no esto o aquello, no aquí y no allí, nada más y nada menos, sino el No-Ser, el Origen, el Creador de todas las cosas, de las visibles y de las invisibles, frente a todo ser temporal, objetual, determinado de un modo u otro (¡sin embargo, jamás como un Otro *frente* a él!).

Pero esta realidad de que Dios es Dios ¿de qué modo puede provocar la indigencia del hombre sino mediante la *culpa* humana? Recordamos que nuestra condición de criatura está marcada por la maldición de estar bajo el poder del *pecado* (7,7-13). Si se comprende en todo su alcance que la Iglesia ha fallado, falla y fallará siempre en lo tocante a Dios, entonces es lícito, posible y obligado hablar de ese fallo como de una *falta* de la Iglesia. Si pudiéramos dejar de formular la acusación, de

constatar y señalar la culpa, el pecado, la falta como tal, entonces no habríamos comprendido aún de verdad este drama como indigencia; porque una indigencia que fuera sólo puro sino y no permitiera formular acusación alguna no sería una indigencia conocida, candente.

Y si pudiéramos formular aquí una acusación contra *Dios,* eso sería, a su vez, señal de que no tenemos aún una visión exacta de la situación, de que no hemos comprendido aún qué significa que el fundamento real de esta indigencia coincida con la base de su conocimiento. Eso significa que el acusado tiene que ser, necesariamente, el *hombre.* Si él no comprendiera a Dios, no estaría en condiciones de comprender su indigencia como tal. La miseria del hombre consiste en que él es medido con la medida de Dios, que él se sabe medido. A su vez, esa indigencia no consiste sino en el aprieto, en el drama, en la crisis en la que se halla su conocimiento de Dios, y él no puede absolverse de la culpa que tiene en la provocación de la crisis; pues, si es cierto que ella se cimienta en la libertad de Dios, también lo es que ella se consuma de continuo en su propia libertad, bajo su propia responsabilidad. Es posible mostrar que, en lo tocante al conocimiento de Dios, él no es sólo un paciente, un enfermo, sino también uno que falta, un pecador.

«*Los gentiles, que no perseguían la justicia, alcanzaron la justicia, la justicia que viene de la fidelidad de Dios*». Aquí es donde primero se manifiesta esta crisis. Los que conocen tienen a su lado a los que no conocen, los hijos de Dios a los hijos del mundo, los santos a los no santos. La Iglesia, llámese como se llame, tiene junto a sí a los gentiles, a los foráneos, a los que no comprenden, a los no implicados, que no persiguen la justicia. Ya esta yuxtaposición resulta inquietante para una sensibilidad depurada, tal vez insoportable por su silenciosa elocuencia. ¿A qué se debe que los gentiles consigan ser paganos a los ojos de la Iglesia, mantenerse apáticos al santuario conservado por la Iglesia? ¿Qué decir de un santuario que, a la larga, sigue siendo el santuario de éstos o de aquéllos, pero que no consigue el respeto universal? ¿Qué opinar de la «palabra de Dios» en nuestra boca si nos vemos obligados a admitir que ninguno de los «otros» está muy en contra de lo que nosotros proponemos, pero tampoco hay nadie muy favorable a nuestro mensaje? ¿Qué decir de la Iglesia si ella, favorecida por tiempos de mayor tolerancia, no sufre la amenaza de hos-

tilidad alguna, puede proseguir sin zancadillas su vida especial, pero cuenta con escasas posibilidades de éxito y, finalmente, llega a rebuscar en todo tipo de lugares de lucha, llega casi a ansiar una pequeña persecución, para que termine de una vez aquella yuxtaposición oprimente? ¿No es cierto que la Iglesia se encuentra más o menos en esa situación desde los días de los apologetas?

Pero ojos más escrutadores siguen viendo desde las ventanas de la Iglesia bastante más que esto. Cuando ellos eran lo suficientemente agudos como para ver lo que es perceptible sólo de modo indirecto, veían que la Iglesia no puede salvar su ser especial acusando al mundo de obstinación pecadora y procediendo contra él con alfilerazos y mamporros. Veían con espanto lo que se ha descrito con detalle en 2,14-29: «Los gentiles, que no tienen la ley, hacen en su estado natural lo que manda la ley». No persiguen la justicia porque la *han* conseguido ya. No se dejan adoctrinar porque *están* adoctrinados ya. No tienen interés religioso alguno porque hace tiempo que Dios se ha interesado *en ellos*. Adoptan una actitud tan apática respecto de nuestra «palabra de Dios» porque hace tiempo que la han oído sin que nosotros interviniéramos, porque hace tiempo que la proclaman *ellos mismos*. Los hijos del mundo, los no santos, los no creyentes, en toda su aflicción, quizás también en su libre serenidad, no son objeto de nuestra predicación y acción pastoral, de nuestra misión, evangelización, apologética y actividad salvadora, no son objeto de nuestro «amor» porque mucho antes de que nosotros nos pusiéramos en pie para apiadarnos de ellos, estando ya en la luz de la justicia de Dios, participando ya del perdón, participando ya del poder de la resurrección y de la obediencia, espantados ante la eternidad y esperando en ella, se habían arrojado ya de modo existencial en los brazos de Dios.

Por supuesto que, desde el punto de vista de la justicia humana, cabe esgrimir muchos argumentos contundentes para negar esta posibilidad. ¿Quién pasaría por alto los muchísimos indicios visibles que hablan de que los gentiles son realmente *pobres?* Pero lo cierto es que se trata sólo de la posibilidad *de Dios,* visible sólo de modo indirecto, con ojos de salvador, de la posibilidad imposible, invisible e inaudita; se trata de *su* justicia, que no está condicionada por contraprestación alguna de fidelidad humana, sino que depende sólo de la propia fidelidad de Dios; se trata de la nueva *crea-*

ción de Dios, no de una secuencia de causa y efecto; en una palabra: se trata de la verdad de Dios en Jesucristo.

Pero ¿cómo podría la Iglesia poner en tela de juicio esa posibilidad o condicionar su reconocimiento a que se dé tal o cual posibilidad de una justicia humana visible, aunque sus argumentos en contra de que los gentiles están salvados de modo existencial fueran numerosos y contundentes? ¿Cómo sería posible que precisamente la Iglesia que llama a *Dios* su Dios desconociera que Dios es *Dios?* ¿Cómo podría negar ella que él es el Dios de los judíos *y* de los gentiles? ¿Acaso Abrahán, el patriarca de Israel, no es declarado bienaventurado cuando aún no se ha circuncidado? Y si se reconoce esto, si se cuenta con la eventualidad de que pueda haber salvación también fuera de la Iglesia, que Esaú podría ser también el Jacob elegido, ¿dónde queda entonces la espina dorsal, la confianza absoluta de la Iglesia en su propio envío? ¿No es obvio que la Iglesia romana con su conocida pretensión actúa sólo para conservar intereses justificados de *cada una* de las Iglesias? ¿Qué será del Israel que corre tras la justicia, de su celo por Dios, si él debe admitir que precisamente los «otros», los que no corren ni se afanan, se encuentran ya en la meta? ¿Puede desconocer la Iglesia el reproche de que Dios ha hecho *prescindiendo* de ella, *sin* ella y *antes* que ella lo que era su don y cometido, lo que justifica su existencia? ¿Y cómo reacciona ella a este reproche?

¿Y si unos ojos agudos vieran *aún* más que esto? ¿Si hubiera que decir: «*Pero Israel, que perseguía una ley de la justicia, no alcanzó tal ley*»? ¿Y si Jacob el elegido pudiera ser también Esaú? ¿Si el que lucha con Dios pudiera ser uno de los muchos hombres que luchan, corren, impulsan, pronuncian discursos, pero *no* tienen éxito porque no pueden tenerlo, porque el hombre es el *hombre?* Nos hallamos de nuevo ante una posibilidad contra la que, en el plano de lo visible, es posible objetar con razón cuanto hay que decir desde el punto de vista de la justicia humana sobre la gravedad, sentido profundo y éxitos de la actuación eclesial. Pero se trata de una posibilidad que la Iglesia en modo alguno debe dejar de considerar. Ella como Iglesia vive de recordar la infinita diferencia cualitativa de Dios respecto del hombre. Ella conserva ese recuerdo en sus leyes. Por tanto, debe saber que el hombre no puede perseguir la justicia de Dios, que él no dispone de medios para condicionar, forzar, afirmar, hacer valer y mostrar la

presencia y realidad de Dios, que el ¿por qué? divino del perdón no puede encontrar su respuesta en razón humana alguna, sino divina.

En el fondo, ella *sabe* también esto. Pero debe saber todavía más. Debe saber que ella tampoco puede «perseguir» la fe, la invisible relación –obra exclusiva de la fidelidad de Dios– del hombre (¡que no es *este* hombre!) con Dios (¡al que *nosotros no* conocemos!). Debe saber que de nada le sirve a ella huir de lo objetivo a lo subjetivo, del «culto» al «cultivo de la piedad», de la justicia a la «ley de la justicia», porque no encuentra ahí lo que busca en realidad. Por supuesto que puede «perseguir» la obra humana de la ley, la religión. Puede fomentar la vivencia a través de medios éticos, lógicos y estéticos, mas no puede pasar de ahí. Pero la vivencia de Dios no es la fe, no es la justicia, presencia y realidad de Dios, no es el porque divino, sino nuestra relación humana y, por tanto, cuestionable, con Dios. La ley no es la revelación misma, sino su huella negativa muy condicionada por lo humano. La Iglesia puede (¡y debe!) cuidar el cauce fluvial por el que tal vez discurra la corriente sacra si ha sonado la hora de Dios. Pero ella no puede ni debe forzar la corriente. Este no olvidar, esta herida abierta, podría ser su mejor parte.

La religión no es el Reino de Dios, aunque se tratara de la religión del reino de Dios de los epígonos de Blumhardt, sino obra del hombre. Tal vez la Iglesia no sepa que no existe tal «ley de la *justicia*», que ella corre tras un fantasma. En todo caso, ella olvida esto de continuo. En todo caso, todos nosotros tenemos suma dificultad para ver con toda claridad, siquiera en un instante, que no existe esa ley. La «ley de la justicia», que es *realidad* de aquella quimera que persiguen todas las Iglesias grandes y pequeñas, es, obviamente, aquella «ley de la *fe*» que descarta todo intento de vanagloriarse (3,27). Y cuando la *Iglesia* habla de fe se refiere a un algo que colma el tiempo, que puede «tener» este hombre en este mundo, que persigue y consigue de tal y cual modo, que es demostrable aquí y allí. Pero ¿cómo esta obra humana no sería la fe que justifica ante Dios, sino la religión suprema etiquetada con este predicado de la fe, y que, como tal, es una quimera? Tal vez exista una religión suprema, un vértice sumo de toda obra del hombre en relación con Dios. ¿Por qué no? La buscaríamos en la religión de los salmistas y profetas de Israel, que, como religión, no ha sido superada ni siquiera por la religión de Je-

sús, si se puede hablar de religión de Jesús, y mucho menos aún por la historia de la religión cristiana.

En cualquier caso, el hombre no consigue una religión adecuada a la revelación, congruente con la justicia de Dios, una «*ley* de la justicia», a no ser en el milagro del momento absoluto. Porque la fe o *es* milagro o no es fe. La palabra de Dios escuchada por oídos *de hombre,* proclamada por labios *de hombre,* es palabra de Dios sólo si se produce el milagro. De lo contrario, es una palabra de hombre como otra cualquiera. La Iglesia es Iglesia de *Jacob* sólo si acaece el milagro. De lo contrario, ella es Iglesia de Esaú, y sólo eso. Pero no es posible pretender, alcanzar ni demostrar el milagro. Él es el evento *divino,* imprevisible en todo instante, y nuevo entre los hombres.

Nos gustaría preguntar: «*¿Por qué no?*». ¿Por qué no se deja atrapar el milagro, la fe a la que la Iglesia se refiere? ¿Por qué es siempre un fantasma lo que la Iglesia atrapa? Respuesta: «*Porque ese perseguir no viene de la fe, sino de las obras*». A la fe se llega sólo «desde la fe» y a través de ella. Creer significa temer y amar a Dios sobre todas las cosas tal como él es y no como nosotros podemos captarlo. Creer es someterse al juicio que significa inexorablemente la situación general entre Dios y el hombre. Pero ese juicio consiste precisamente en que nosotros no podemos concebir no atrapar a Dios, en que él es y será para nosotros el absolutamente distinto, extraño, desconocido e inaccesible. Por tanto, ese perseguir no puede provenir de la fe. Por ende, no puede cifrar su objetivo en conseguir la fe. El «perseguir» de la Iglesia proviene «de las obras». Las «obras» son las relaciones del hombre con un Dios inteligible para él, que no es necesariamente el Dios que obra el milagro. Las «obras» son la constitución del hombre en la que él no reconoce el juicio de la situación general entre Dios y el hombre o, lo que viene a ser lo mismo, no la reconoce sin lagunas. Opina que a través de las lagunas del juicio él puede perseguir la justicia de Dios, el milagro, que puede intentarlo, alcanzarlo y demostrarlo.

Pero es imposible que su afán se vea coronado por el éxito. La Iglesia podría atrapar la fe si ella quisiera comenzar con la *fe,* con la fe en el Dios vivo y desconocido. Podría conseguir justicia *en el* juicio si se sometiera sin lagunas *al* juicio. No tendría que morir si no luchara con tanta tenacidad por su vida. Escucharía y proclamaría la palabra de Dios si no tuviera la pretensión de ser grande por la palabra misma de Dios, si no

albergara la preocupación: ¿Qué resulta de ahí?; si se preocupara tan sólo de la verdad de esta palabra. Ella podría ser el lugar del conocimiento si quisiera ser un sitio de adoración al Dios incomprensible, ante el que ninguna carne es justa. Una Iglesia lo bastante humilde como para entender de nuevo la comunión de los santos como la solidaridad de los pecadores necesitados de perdón y para dejar todas las motivaciones convulsivas de comunión, lo bastante humilde como para no dejarse superar por Kant en la observancia cuidadosa de los límites de la humanidad, para aguantar con serenidad la mofa del Racionalismo y temer y amar a Dios, lo bastante osada como para renunciar, en cuanto a su tema, a todo intentar, conseguir y demostrar metas y éxitos visibles, para promover la vivencia de Dios mediante una crítica sólida de toda simple vivencia, para fomentar la religión relativizando sin contemplaciones toda religión, para confrontar de continuo al hombre piadoso (¡esta obstinada especie del género hombre!) con los paganos, publicanos, espartaquistas, imperialistas, capitalistas y otros no simpatizantes justificados por Dios, una religión objetiva, orientada por completo al Dios libre, vivo y desconocido, una Iglesia centrada en predicar la *cruz* podría ser de modo invisible e inaudito la Iglesia de Jacob, la Iglesia de la fe, la Iglesia de la justicia de Dios, y de hecho lo ha sido en todos los tiempos. Pero para ello tendría que atreverse a comenzar por la fe, por la «*oscuridad*» de la fe (Lutero).

Pero tampoco se puede decir que ella haya intentado esto en todos los tiempos. Su actuación viene «de las obras»; se orienta por lo que se puede ver. Lo que ella denomina fe, en modo alguno coincide con la fe descrita en Heb 11. Ella no ama la soledad y el desierto. Incluso cuando habla expresamente de ello, *no* habla de ello. Incluso cuando aparenta dirigirse a la soledad y al desierto, despoja a su soledad de todo espanto real y a su desierto de todo peligro verdadero. Ella no practica el ayuno de los que *no* tienen al esposo, sino que busca y sabe consolarse de la espantosa vacuidad de la historia de la Iglesia mediante todo tipo de sentimentalismos románticos. Se niega a ser extranjera en el mundo. No puede aguardar a la ciudad que tiene un fundamento. No puede frenar en seco en aquella posición primera del cristianismo *antes* de la resurrección, en los padecimientos del Cristo rechazado, porque ella tiene mucha prisa, tiene hambre y sed de cosas positivas y de alegrías nupciales. A pesar de todas las derrotas, no quiere re-

tirarse de las obras exteriores al centro del bastión, sino que intenta avanzar. ¿Adónde? En todo caso, hacia delante en dirección al hombre que desearía ahorrarse el sometimiento al juicio, hacia lo constatable de modo directo, hacia lo visible, concebible, inmediato y palpable.

La fe descrita en Heb 11 le resulta demasiado inhumana, insensible en exceso, demasiado peligrosa, diametralmente opuesta a la psicología, nada práctica. La Buena Nueva debería ser una Nueva directa, a poder ser placentera; y «positivamente» debe ser algo capaz de llamarse así también sin la fe, también sin Dios. Al ir contra la posibilidad imposible y optar por la posibilidad posible de permanecer fiel a su propio tema (aunque se vaya por ello a pique), al convertir al hombre (¡al hombre religioso, por supuesto!) en su tema, se mete en el peligro y perece en él. Porque el hombre no puede escapar de la maldición de su desnuda condición de criatura, tampoco el hombre religioso, tampoco el hombre de la religión suma. ¿Cómo sería posible que Israel no fracasara en la cuestión de Dios al centrarse en este objetivo finito? ¿Cómo, en lo tocante a lo existencial, no habría de ser alcanzado y superado Israel por los primeros «paganos» mejores? ¿Cómo no habría de tener las manos vacías? ¿Acaso puede merecer la Iglesia el agradecimiento de los *hombres* a los que hace tantas concesiones y que, sin embargo, esperan de ella, en el fondo, algo completamente distinto?

La Iglesia no llega a atrapar al fantasma que persigue, y, en la persecución, se le escapa lo real que ella podría atrapar. Así, no sólo padece por ser Esaú y no Jacob, sino que es *culpable* de tal sufrimiento. ¿Cómo podría no llevar a cuestas esa culpa, cómo podría quitársela de encima el que sabe que él mismo ha acometido en serio el intento de la Iglesia, el que sabe que *tiene que* intentarlo en todas las circunstancias, y el que sabe que para los hombres es imposible intentarlo *de otro modo?* Y el que lleva a cuestas la culpa, ¿acaso puede saber otra cosa sino que ella es culpa, verdadera *culpa?* Porque hay culpa cuando lo que es posible para Dios es imposible para los hombres. Él la llevará como la única culpa del hombre, que estalla precisamente cuando él se atreve a escuchar a *Dios,* a hablar de Dios, pero *no* se atreve a dar *gloria* a Dios.

V. 32b-33. Tropezaron con la piedra que menciona la Escritura: Mirad, coloco en Sión una piedra de tropiezo y roca de escándalo, y sólo **quien cree en ella no fracasará.**

La piedra de tropiezo y roca de escándalo, que es al mismo tiempo la preciosa piedra angular puesta como fundamento de Sión (esta atinada cita bíblica nace mediante la combinación de Is 8,14 y 28,16), es Jesucristo. En él, Dios se revela sin miramientos como el Dios oculto, cognoscible sólo de forma indirecta. Él se encubre definitivamente en Jesucristo para ser patente sólo a la fe. Dios proclama ahí su amor infinito al hacer anunciar con la univocidad más tajante su libertad, el milagro, su *Reino*. El que es de la verdad, oye ahí su voz. Pero ¿quién es de la verdad? ¿Quién ve a Dios tal cual él es? ¿Quién no tiene, más bien, mil excusas para esquivarlo? Nosotros no soportamos la verdad. El milagro sería que la soportáramos, y mediante el milagro ella nos rescataría entonces del drama y miseria de nuestra condición de criaturas. Si no puede suceder esto porque no estamos abiertos y dispuestos al milagro de la verdad, entonces ella, sin milagro, por su lógica inmanente, se convierte para nosotros en juicio. Entonces, el hombre, en su loca persecución de la meta finita a la que él llama fe, justicia, amor y Dios, fracasará porque Dios ha colocado en medio de esta Sión, en este cielo terrenal, el hecho de que él es el Eterno, el que se deja encontrar por gracia allí donde se le busca como el Eterno.

Sólo el que cree *no* fracasará tropezando contra este tropiezo y escándalo. El que no cree, sino que «persigue» (9,31), cosechará aquí, por necesidad, nueces huecas. Corre como quien emprende una carrera en un callejón sin salida. Estalla la *crisis del conocimiento,* la catástrofe de la religión. Resulta entonces imparable el despojo y vejación vinculados por necesidad con una empresa irrealizable. La Iglesia de Esaú es y continúa siendo lo que es, y *tiene que* clavar en la cruz a Cristo, que, sin embargo, es su única esperanza. No puede ser de otro modo si el hombre no reconoce con gozo que Dios nos elige a nosotros, no nosotros a él, sino que quiere invertir ese orden. Ella no condenaría todos los fallos y crímenes humanos y manifiestos de la Iglesia, su superficialidad y su torpeza, su connivencia con el mundo y su huida de él, su estéril humildad y su arrogancia inútil, su inapropiado celo técnico en cosas por las que no merece la pena mover un dedo, y su desconcertada serenidad, igualmente inapropiada, en cuestiones en las que se trata de ser y no-ser, todo cuanto se pudiera objetar contra ella, no condenaría todo eso si ella no se condenara a sí misma al no aceptar el juicio pronunciado contra el

hombre como hombre *a la vista* de todos los fallos y crímenes. Si ella saliera constantemente de este juicio, si tuviera ella su justificación en que no conoce más justificación que la que se obtiene en este juicio, si *creyera,* pues, en la piedra de tropiezo y escándalo en vez de tropezar y de escandalizarse, podría ser *con* fallos y crímenes (y de seguro que algún día también *sin* algunos de ellos) la Iglesia de Dios.

Pero la Iglesia triunfalista, acomodaticia, popular y moderna que satisface todas las necesidades del hombre (¡menos una!), segura siempre de sí misma a pesar de todas las meteduras de pata, siempre mercurial, la Iglesia que busca y encuentra de continuo una escapatoria, la Iglesia de la «vida eclesial» no triunfará aunque haga con celo verdadero todo lo posible para liberarse de aquellas faltas y crímenes. Con faltas o sin ellas, nunca jamás será ella la Iglesia de Dios porque no sabe lo que es arrepentirse.

V. 1-3. Hermanos: mi anhelo más profundo y lo que pido a Dios por ellos es que se salven. Declaro en favor suyo que tienen celo por Dios, pero sin conocimiento. Porque, ignorando la justicia de Dios y buscando establecer la suya propia, no se sometieron a la justicia de Dios.

«*Mi anhelo más profundo y lo que pido por ellos es que se salven*». El reproche de falta de celo religioso, con el que se suele responder a las constataciones que acabamos de señalar, nos deja fríos del todo, y así no facilitaremos a nosotros mismos ni a los demás la puesta en práctica de la invitación, vinculada al mencionado reproche, a abandonar la Iglesia caracterizada así. En modo alguno pensamos en abandonar la Iglesia. Al hablar de la Iglesia hablamos de nosotros mismos. Hemos hablado con nosotros mismos antes de hablar a los demás, y hablaremos de nuevo con nosotros mismos. Nosotros somos quizás más religiosos que los devotos. Sin duda: «Vere verbum Dei, si venit, venit contra sensum et votum nostrum. Non sinit stare sensum nostrum etiam in iis, quae sunt sanctissima, sed destruit ac eradicat ac dissipat omnia» (Lutero). Pero de que le suceda eso y de que precisamente la Iglesia sea la más gravemente afectada por ello no tiene la culpa el que ha hecho valer la palabra de Dios *en* la Iglesia *frente* a la Iglesia. Al hacerlo, él mismo es el más afectado. En asuntos de Dios es totalmente imposible la confrontación de partidos y de personas, criticando y teniendo razón los unos, criticados y sin razón los otros. En asuntos de Dios, uno puede abogar por el

otro tan sólo atacando y atacado. Co-atacantes y co-atacados son aquí todos aquellos que toman en serio el problema de la Iglesia, planteado de continuo y de modo inexorable.

«*Declaro en favor suyo que tienen celo por Dios*». En segundo lugar, podemos rechazar tranquilamente el reproche de que quizás no hacemos justicia a los sentimientos y prestaciones de la Iglesia. Estamos en condiciones de juzgarlos con imparcialidad desde el punto de vista histórico y psicológico. Nos comprometeríamos a defenderlos ante un foro humano al menos tan bien como sus abogados más elocuentes. De entrada, les reconocemos su «celo por Dios». Pero en asuntos de Dios en modo alguno puede tratarse de intercambiar cumplidos. Para nosotros no puede tratarse de continuar la carrera, de esprintar hacia la «ley de la justicia» con corceles veloces, con una piedad aún mayor, con vivencias aún más acendradas, con más confianza en Dios y amor al hermano. En modo alguno puede tratarse de la estúpida disputa sobre quién «tiene» más, si éste, ése o aquél. Ni de aventajarse unos a otros en intensidad, interioridad, paz, entusiasmo, amor y esperanza. Se trata, más bien, de interrumpir esa competición sabiendo que es totalmente estéril, sabiendo que la piedad humana, aunque gozara de la mayor sutileza cultural y de la mayor cantidad de verdadera corriente bíblica, carece de valor decisivo ante Dios, sabiendo que el escenario donde Dios y el hombre se encuentran para separarse y se separan para encontrarse no es un estadio en el que los hombres pueden condecorarse unos a otros con laurel o negarse triunfos, sabiendo que todos nosotros podemos temer, amar y adorar sólo a Dios.

«*Pero sin conocimiento*» se afanan por Dios. Precisamente la carencia de este conocimiento constituye la culpa de la Iglesia. ¡De continuo y por doquier! ¿Acaso alguien «tiene» ese conocimiento? ¿A quién no se le escapa de continuo ese conocimiento? ¿Quién no compite una y otra vez *en* la carrera? ¿Qué decir de toda la serie de explosiones religiosas, cada vez más sonadas, que vivimos con estupor desde 1918? ¿Qué decir de este libro en cuanto que concurre, queriendo o sin querer, en este caos? ¿Qué significa, por ejemplo, toda la historia de la teología hasta el día de hoy, este ejemplo elocuente tomado de la lucha general por la existencia, en el que los animales jóvenes, armados con afilados dientes y cuernos, dan el golpe de gracia a los mayores, débiles, hasta que les llegue la hora también a ellos? ¿Qué sentido tiene esta secuencia de

escenas? ¿Quién cae en la cuenta de que carece de sentido? Todos nosotros lo olvidamos de continuo. Y precisamente ese olvidar es la culpa de la Iglesia. Siempre que este olvido se produzca habrá que admitir humildemente que uno, a pesar de todas las protestas, se encuentra precisamente en esta Iglesia culpable.

«*Ignorando la justicia de Dios y buscando establecer la suya propia, no se sometieron a la justicia de Dios*». Celo por Dios *con* conocimiento sería someterse a la justicia de Dios, a Dios mismo, exclusivamente a Dios, doblegarse ante el misterio de la predestinación divina y amar al Dios que reina en este misterio porque sólo él es verdadero Dios. Pues la justicia de Dios es la libertad de Dios para ser norma de sí mismo, su libertad de ser el único que llama, del que depende (9,12) amar a Jacob y odiar a Esaú (9,13), compadecerse de quien *él* quiera y endurecer a quien *él* guste, su libertad de ser él el Dios único; hoy y mañana con idéntica soberanía absoluta. Conocer a Dios sería reconocer de continuo, nunca como algo pasado, esta soberanía de Dios; sería el incesante distinguir crítico entre la justicia de Dios y todas (¡todas!) las justicias humanas; sería anteponer de modo inexorable la importancia de Dios frente a todo lo que es importante *para nosotros* (¡aunque lo conectáramos con la idea de Dios!); sería padecer a ciencia y conciencia el *ataque* absoluto al hombre lanzado desde la justicia de Dios. De este conocimiento desearía entonces proceder *el celo* por Dios que no incluye necesariamente el participar en aquella carrera competitiva, participación con la que se juzga a sí mismo.

Pero ¿quién «tiene», quién fomenta este conocimiento? ¿Para quién no es él demasiado prodigioso y excesivamente alto? ¿Quién aguanta en esta luz y en esta atmósfera? ¿Quién no teme que todo pueda «acabarse»? ¿Quién no pondría en el lugar de esta inaccesible justicia *de Dios* una justicia *propia* (tal vez, probablemente, sin duda, muy sutil, muy elevada, muy valiosa), un plan «con la ayuda de Dios», «confiando en Dios», etc., un programa, un método, una cosa, un nuevo lenguaje, un movimiento que nos da menos molestias y más quehacer, menos que pensar y más que hablar, menos que sufrir y más que emprender que aquella justicia de Dios? Una cosa en la que el hombre (sobre todo el hombre religioso), dada su inclinación a actuar, a hablar, a emprender, dada su sed reformista y revolucionaria, sale mejor parado –ya que puede olvi-

dar el juicio bajo el que se encuentra– que si no le queda más remedio que temer y amar a Dios sobre todas las cosas.

¿Cuándo no habría sentido la Iglesia la tentación de sustituir la justicia de Dios por una justicia humana de las características indicadas? ¿Cuándo habría vencido ella esa tentación? ¿Cuándo habría sido ella otra cosa que lo que la Iglesia romana es de modo más perfecto que todas las restantes, a saber, la organización para salvaguardar los intereses justificados del hombre frente a Dios, el intento más o menos hábil de encubrir y reprimir la verdad de la predestinación divina? ¿Cuándo habría tenido ella el coraje para cortar todos los vínculos con los que ella misma se ha atado a las necesidades, deseos y afanes *de este* hombre en *este* mundo y para fiarse por completo de Dios? *¿Tiene la posibilidad* de hacerlo? ¿Puede siquiera *imaginar* que podría tener coraje para realizar el corte indicado? Pero si *no* puede hacer precisamente lo que ella tendría que hacer según su programa más propio, si su conocimiento de Dios cae de continuo en la crisis consistente en que el hombre como hombre teme y rehúsa conocer a Dios como Dios, ¿tiene ella derecho entonces a sorprenderse de la acusación formulada contra ella no por hombres? ¿Cómo puede sustraerse entonces ella a la necesidad de formular esa acusación contra sí misma?

LA LUZ EN LA OSCURIDAD (10,4-21)

Si el drama y miseria de la Iglesia es *culpa* de la Iglesia, y si la culpa de la Iglesia consiste –como hemos visto– en no reconocer su drama, la miseria que deriva de su don y de su tarea, de su tema, sino en querer dejarlo de lado, lo que equivale a esquivar a Dios, entonces eso significa que las cosas podrían suceder también *de otro modo,* que a la posibilidad de no reconocer a Dios como Dios, sino de obviarlo como Dios, se podría contraponer *otra* posibilidad, y que la Iglesia no puede alegar que está metida en una necesidad ciega y fatal, sino que debe culparse a sí misma de no poner en práctica esa otra posibilidad. La luz *aparece* en la oscuridad. Debemos tener muy claro esto no sólo para que la *dramática situación de la Iglesia* se nos haga nítidamente consciente como *culpa* de la Iglesia, sino también para que nuestros ojos vean en ese punto la conexión entre la miseria y la *esperanza* de la Iglesia. La posibilidad imposible de Dios entra en el *ámbito* de las posibilidades

de la Iglesia, y la luz eterna, la luz de la Luz increada, la *ilumina*. La cuestión es saber si ella tiene ojos para verla.

V. 4-5. Porque el fin de la ley es el Mesías, para la justicia de todo el que cree. Pues Moisés describe la justicia que viene **de la ley** con las palabras siguientes: **El hombre que hace esto vivirá mediante ella** [1].

«*El fin de la ley es el Mesías, para la justicia de todo el que cree*». Sólo se puede elegir o rechazar *una* verdad, sólo *una* libertad de Dios, sólo *una* justicia de Dios. Tanto si ella viene a nuestro encuentro como la «justicia que viene de la fidelidad de Dios» y la captamos, afirmamos y hacemos nuestra en la fe (1,17) como si nos alcanza como la «justicia que viene de la ley», es decir, como la norma señalada a la conducta humana, como la meta a la que está orientada y la orienta, ella es una y la misma. De modo invisible, ella es lo primero; de modo visible, ella es siempre lo segundo. De la *ley* no puede venir otra justicia que la de Dios, que procede de la fidelidad de Dios. Porque el sentido, la intención, el «fin de la ley», es la justicia de Dios. No en vano persigue la Iglesia, que debe observar y observa la ley, una «ley *de la justicia*», una religión del *Reino de Dios* (9,31). *Cristo* es el fin del que toda religión humana da testimonio (3,21). Y *Cristo* es el fin de todas las necesidades, deseos y afanes humanos a cuya promoción y satisfacción dedica, supuestamente, la Iglesia toda su atención amorosa.

¡Ojalá lo hiciera! ¡Ojalá comprendiera lo que significa observar la «ley de la *justicia*», fomentar y mantener la religión como *alusión* y *testimonio,* hacer justicia al deseo *último* del hombre, que anula todo deseo *pen*último! En el desarrollo de su propio programa, la Iglesia tendría que toparse con la verdad, libertad y justicia de *Dios.* Si emerge y es tenida en cuenta –éste es el caso en Israel, en la Iglesia– la posibilidad posible del *hombre religioso,* la posibilidad de adorar a «Dios», la posibilidad de la relación de tiempo y eternidad, entonces con ello emerge también, como caso límite, como visión más acá de la visibilidad, como requisito previo y punto de vista, la posibilidad imposible del *hombre de la fe.* Una piedad verdaderamente *seria,* una justicia humana verdaderamente *seria,* una Iglesia verdaderamente *seria* (¡como se ve en cada página del

[1] En v. 5 me adhiero a las consideraciones de Zahn y de Kühl, y leo: γράφει τὴν δικαιοσύνην τήν ἐκ νόμου ὅτι ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτῇ.

libro de los salmos!) no puede detenerse en ella misma. Ella apunta, necesariamente, más allá de sí misma. Ella sabe que no puede ser más que impresión humana, estación intermedia, señal de tráfico, recuerdo, negación. Ella (si es *seria,* si sabe cuál es su condición) enciende la dinamita que hace saltar por los aires la pagoda, toda pagoda que pudiera haber nacido o pueda nacer en torno a ella.

Si se toma *en serio* la ley, entonces cesa toda paz, toda calma, toda seguridad que no fueran paz, calma y seguridad en el instante eterno de la revelación de Dios. Se suspende todo «perseguir» la justicia que no fuera preguntar por el conocimiento (10,2). Cesa todo intento de querer instaurar una «justicia propia» (10,3). Cesa y se produce el *milagro,* se establece la relación *existencial* del hombre con Dios que no llena instante alguno en el tiempo, la *fe* cree, *Dios* habla. ¡Esto es piedad *seria,* Iglesia *seria*! Pero esto se ubica (¡como posibilidad imposible!) en el ámbito de una posibilidad humana, allí donde hay Iglesia, allí donde se tiene en cuenta la posibilidad penúltima, la religiosa. También la Iglesia de Esaú, la única que nosotros conocemos, vive de que es posible la Iglesia de Jacob.

«*El hombre que hace esto vivirá mediante ella*». Con estas palabras describe Moisés (Lev 18,5) la «*justicia que viene de la ley*». Moisés sabe lo que dice. Moisés no es un simple representante *de* la ley que significa sólo obra humana y nada más que eso; en modo alguno es el tipo del hombre de Iglesia que se entiende a sí mismo; en modo alguno el iluso y engreído representante de la religión suprema. Tal vez sea *también* todo esto. ¿Qué profeta, qué apóstol, qué reformador, no sería *también* esto? Pero él como *profeta,* como *apóstol,* como *reformador,* como *Moisés,* es más que esto. Él señala que hay que *cumplir* la ley para que el hombre viva mediante la justicia que viene de la ley. «No son justos ante Dios los que oyen la ley, sino los que cumplen la ley serán declarados justos» (2,13). Esto es lo que piensa Moisés de la justicia que viene de la ley.

Pero ¿qué significa «cumplir la ley»? Recordamos que esto significa doblegarse ante el que ha dado la ley, ante aquel de quien la recibimos, comprender que sólo mediante proximidad y elección *divinas* puede producirse justicia humana, producirse para dar testimonio continuo de la majestad de la proximidad y elección divinas. Por tanto, entregar toda (¡toda!) justicia humana a quien ella pertenece, y dar gloria a Él (¡sólo

a Él!). Sólo cuando se cumple la ley, cuando, por tanto, se hace posible la imposible posibilidad del milagro, de la existencia, de la fe, de Dios como tal (por consiguiente, no llenando el tiempo, no en la superficie de las cosas psíquicas e históricas, no dando motivo a la jactancia humana), entonces *vivirá* el hombre mediante ella, dice Moisés.

Y es indispensable que también él, utilizando de forma expresa el *futurum aeternum,* recuerde que con la promesa *y* con la condición con la que él empalma aquélla no quiere dar a entender una posibilidad directa y visible, sino la posibilidad mesiánica, la escatológica. En consecuencia, una Iglesia *seria* debería concebir su propio don y cometido, es decir, la «justicia que viene de la ley», de tal modo que en el asidero dialéctico aprehendido con energía resultara claro que el fin de la ley es *Cristo,* que de la ley misma no viene justicia *alguna,* pero sí del *obrar* lo que la ley manda, es decir, de Cristo, en el que el hombre, el hombre «que persigue», es anulado y anulado en Dios, es decir, de la fidelidad de Dios. No hay duda de que la Iglesia, si concibiera así su programa, debería afrontar con espanto su *miseria* más profunda; porque es terrible caer en manos del Dios vivo. Pero entonces se le podría quitar su *culpa*. Y vería que sobre su miseria resplandecería su esperanza. Si la Iglesia *tiene* la posibilidad de concebir así su programa, la luz *brilla* en la oscuridad.

V. 6-8. Pero la justicia que viene **de la fidelidad** de Dios **dice así: No digas en tu corazón: «¿Quién subirá al cielo?» (¡para bajar a Cristo!) o: «¿Quién bajará al abismo?» (¡para hacer subir a Cristo de entre los muertos!). Pero ¿qué dice ella? «¡Cerca de ti está la palabra, en tu boca y en tu corazón!» (¡la palabra de la fidelidad** de Dios **que nosotros proclamamos!)** (Dt 30,12-14).

Como acabamos de ver, también Moisés proclama como «fin de la ley» «*La justicia que viene de la fidelidad de Dios*». Si la Iglesia teme y rehúsa dar gloria a Dios, no debe ni puede alegar que el hombre es sólo hombre, y que dispone sólo de posibilidades humanas. El mensaje acerca de Dios, el Desconocido, el Creador y Omnipotente, no es extraño para ella, no es desconocido para el hombre. Ella es *lo* extraño que no puede ser extraño precisamente para él, como frontera de la humanidad. Si el hombre recorre de verdad su *propio* camino hasta el *final,* entonces está él ante Dios. Pero entonces está con él la Iglesia ante aquella su *otra* posibilidad. En aquel pun-

to donde la Iglesia *podría* presentarse ante Dios, tomarse en serio a sí misma, cesaría el correr convulsivo hacia la «*ley* de la justicia», el insensato afanarse por Dios (10,2), el esfuerzo por instaurar una justicia propia visible (10,3); y la Iglesia sería lo que el hombre busca verdaderamente en ella: el lugar del arrepentimiento fértil, preñado de promesa; y nada más que eso.

Llegada a ese punto, *se le quitarían las ganas* de esforzarse de modo compulsivo, alternativamente, para ir «*¡al cielo!*» y «*al abismo*», para ser «lo supremo» y «lo más bajo», para querer tener, decir, exponer, mostrar y repartir, es decir, realizar la obra de Dios mismo, *poner en escena* la encarnación de la divinidad y la resurrección de la humanidad ora mediante la dinámica y embrujo de su palabra, ora mediante el refinamiento estético de su culto, ora popularizando su lenguaje, ora duplicando y triplicando e incrementando la intensidad y ampliación de la base de su aparato ministerial, ora afrontando con premura todo tipo de muy cuestionables «deseos laicales», ora mediante la teología y ora mediante la demagogia y ora acomodándose a las fugaces mentalidades románticas, liberales, nacionales y socialistas; pues de eso se trata.

La Iglesia sabría entonces que no se puede poner en escena a Cristo, que no es posible *bajarlo* ni *hacerle subir;* que él en ningún sentido es el hombre elevado, transfigurado, ideal, sino el hombre *nuevo;* sabría que, por tanto, Navidad *no* es la fiesta de la bien conocida Madre y del bien conocido Niñito que *nosotros* tanto amamos, que Viernes Santo *no* nos da pie para ocuparnos de *nuestro* sufrimiento aún más de lo que lo hacemos, que Pascua *no es* una representación de la victoria *de nuestra* vida, *de nuestras* aspiraciones (p. ej.: del socialismo o de la resurrección de Alemania), que la Ascensión *no* es un símbolo de *nuestro* idealismo que se dispara hacia el cielo; sabría que el fuego de Pentecostés *nada* tiene que ver con los fogonazos que organizamos *nosotros,* por entusiastas y auténticos que sean. La Iglesia (incluida toda posible capillita que por vivir renunciaría gustosa a ser iglesia) sería entonces el lugar donde, a diferencia de todos los restantes lugares, se percibe, crea y conserva la *distancia* respecto de lo más alto y de lo más bajo para que ello pueda plasmarse al fin en palabras, el lugar donde no es necesario primero «enmudecer» con incienso o sin él porque el callar ante *Dios* es el sentido del silencio *y* del discurso (¡sonoro!) que acaece ahí mismo, el lugar donde el hombre percibe la *Buena* Nueva, la *positiva* palabra de Dios

precisamente porque aquí (en contraposición a todos los sentimentalismos y moralismos bienintencionados) tiene que escuchar la palabra sumamente negativa de la *cruz* y nada más que ella.

Digamos expresamente que con el querer «*bajar al abismo*» que no debe tener lugar se alude también *al* intento natural de revestir esta negativa «palabra de la cruz», que al fin de cuentas es lo único que le queda a la Iglesia, con una positividad humana: ya sea que en lugar del habitual idealismo cristiano se comience a exponer con convicción y arte este mensaje de ¡Stop! y de desmonte; ya sea convirtiendo esta negación radical de todo lo humano, el «abismo» que se abre aquí, en un punto de vista teológico nuevo, altamente singular, con repercusiones espirituales; ya sea predicándola como método para conseguir la salvación, convirtiéndola con ello, de nuevo, en posición y actitud humanamente posible, es decir, en una moral; de modo que, en contraposición a la habitual actividad de la Iglesia, se buscaría la salvación en una pasividad artificial, sustituyendo la usual propaganda expansiva por un «aguardar», no-hablar y no-actuar supuestamente intenso, cargado de significado, pero, en realidad, altamente cuestionable por ser muy intencionado. ¡*Tampoco* esto se tiene en cuenta!

«*Cerca de ti está la palabra, en tu boca y en tu corazón; la palabra de la fidelidad de Dios que nosotros proclamamos*». Esto significa, en primer lugar, que no se necesitan maniobras, contorsiones, artes positivas *ni* negativas. Sólo una cosa es necesaria: mirar a la cercanía, es decir, a la miseria y promesa de la vida tal como se expresan en cada palabra de tu boca, en cada emoción de tu corazón. Por el simple hecho de ser hombre, estás en aquella frontera de la humanidad, en aquella problemática para la que no hay más respuesta que «la palabra de la fidelidad de Dios que nosotros proclamamos». La inteligencia más sobria, más escueta, más realista del ser-ahí y ser-así del mundo y de la vida es el único requisito que hay que cumplir para que también nosotros nos aproximemos a la «palabra». Una Iglesia que desde todas las alturas y bajuras, desde todos los ámbitos de sus posibilidades eclesiásticas de tipo extensivo e intensivo quisiera retornar a la vida, al hombre y a la situación, volver de todas las lejanías a la «cercanía» para encarar la problemática de la existencia, conseguiría ver finalmente su verdadera tarea, miseria y responsabilidad, pero también ver al que se la prepara para estar ahí cerca de ella.

Repetimos que al hablar de esta Iglesia que se resigna y se concentra, estrictamente objetiva, más que «reformada», nos referimos a la Iglesia de Jacob, a la Iglesia del milagro y de la fe, a la posibilidad imposible, a la «Iglesia del desierto» que, como tal, nunca puede aparecer al lado de otras, que, por tanto, no puede ser objeto de un nuevo movimiento, escuela o fundación porque ella querría y podría hacer acto de presencia por doquier y de inmediato, en esta Iglesia, en aquélla y en toda posible Iglesia que se tomara en serio a sí misma. El regreso a la línea interior que habría que llevar a cabo aquí no es una maniobra táctica que haya que planear, comenzar y terminar, sino el sentido estratégico que deberían tener y conservar las maniobras de la Iglesia. Ese regreso podría *existir* ya hoy sin ningún tipo de preparativo, fundamentación, explicación programática ni consideración práctica, para *acontecer* mañana de nuevo como el paso desde la esperanza a la menesterosidad, desde ésta a la esperanza; porque es el paso eterno, la nueva cualificación y orientación de *todos* los pasos humanos posibles, *el* paso al que pueden acompañar o no acompañar *todos* los pasos humanos posibles, el paso que puede impulsar o impedir *todo* paso humano.

Frente a todas las posibilidades, él es siempre la posibilidad absolutamente *distinta* y, por ello, la posibilidad *abierta* siempre y por doquier, la posibilidad de estar *abierto* al Dios vivo y desconocido. Allí donde ella estuviera conectada, allí (aunque se tratara de la más oxidada iglesia clerical) la Iglesia de Jacob estaría detrás, encima y en la Iglesia de Esaú. Porque «*cerca de ti está la palabra*», dice la justicia de Dios (Dt 30,14). Dispuesta a ser tomada en serio, dispuesta a hacerse valer, dispuesta a poner en los mayores aprietos y a liberar en grado sumo, dispuesta a que la oigamos y propalemos; la palabra que, por ser la palabra de Cristo, jamás cesa, jamás será expresada del todo. Nosotros mismos aguardamos a oírla y a decirla. La problemática de nuestra existencia es demasiado grave como para que no aguardemos a la trompeta de la última pregunta y respuesta *más allá,* pero, por ser en el más allá, precisamente *en* los rumores de las preguntas y respuestas penúltimas. Y demasiado importante, demasiado significativa, demasiado trascendente es la «palabra de Dios» que constituye la Iglesia (si bien, oída por oídos *de hombre,* proclamada por labios *humanos)* como para que ella soporte ser administrada de otro modo que como trompeta de la última pregunta y respuesta.

Cerca de nosotros está la palabra; *preparada* está la dinamita allí donde miremos. Si, a pesar de todo, *nada* sucede o acaece de continuo algo *distinto,* si no nos atrevemos a no osar más que lo más pequeño, que es lo más grande, si a *un* día en los atrios del Señor preferimos mil distintos, si nuestras manos no quieren vaciarse para palpar al fin lo que sólo manos vacías pueden palpar, si tenemos siempre el viento de espalda y el timón en la mano antes de saber adónde hay que viajar, si la construcción de la torre está ya en marcha y la guerra ha sido declarada antes de haber calculado los costos y de haber pagado a nuestras tropas, entonces no debemos decir jamás que hemos emprendido algo imposible, pues eso imposible está cerca de nosotros como tal, dispuesto, posible, se impone a nosotros mismos, quiere irrumpir, está ya ahí: más posible que cuanto nosotros tenemos por posible: la luz *brilla* en la oscuridad.

V. 9-11. Porque si confiesas con tu boca a Jesús como el Señor y crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, serás salvo. Porque la fe del corazón lleva a la justicia, la confesión de la boca a la salvación. Pues la Escritura dice: Todo el que cree en él no será confundido (Is 28,16).

«El hombre que hace esto vivirá mediante ella», dice Moisés refiriéndose a la justicia (10,5). Precisamos ahora más lo que se quiere decir con este «hacer». Una y otra vez emerge como promesa aquel *futurum aeternum:* «*... serás salvo*»; «*... no será confundido*». Y podríamos añadir: «Ella será entonces la Iglesia de Jacob». ¿Cuál es la condición que la Iglesia tiene que cumplir? ¿Cuál es el «hacer» la ley que concuerda con esta promesa? Respuesta: «*Si confiesas con tu boca a Jesús como el Señor y crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos*» serás salvado. Y: «*Todo el que cree en él*» no será confundido. Por consiguiente, *Jesús* el *Señor,* la *resurrección* y la *fe* son la condición. No es otra que la fijada ya por Moisés. No es otra que el sometimiento a la justicia de Dios (10,3), cuya obligatoriedad nosotros conocemos, pero rechazamos de continuo. No es otra palabra que la que Israel encuentra en su corazón y en sus labios, infinitamente dispuesta, infinitamente cercana si Israel sabe lo que significa llamarse Israel, si la Iglesia se toma en serio a sí misma (10,6-8).

Invisibles frente al lugar en el que la Iglesia está con su posibilidad como la posibilidad *de todas* las posibilidades *sin* posibilidad, como el abismo al que nadie puede saltar, y al

que, sin embargo, todos nosotros debemos saltar, se hallan estas tres magnitudes: el *Señor,* la *resurrección* y la *fe*. «El Señor» designa la exigencia imperativa absoluta, «la resurrección» la extrañeza por antonomasia, «la fe» la libre iniciativa del momento absoluto de la justicia de Dios. Pero el que sea *Jesús* en su histórica condición singular, casual y temporal (8,4) el objeto que hay que confesar y creer señala lo existencial de este momento en contraposición a todo puro idealismo. Por eso, también «*La fe del corazón lleva a la justicia, la confesión de la boca a la salvación*».

Lo importante aquí no es la secuencia de «corazón» y «boca» ni siquiera el que sean precisamente el corazón y la boca (pues también se podrían haber nombrado los pies, las manos, los ojos o los oídos). Lo importante es que con la mención de estos órganos humanos se alude al contingente ser-ahí y ser-así del hombre con toda su problemática, y al carácter *existencial* de este vuelco y decisión –que se corresponde con la *contingencia* de este ser-ahí y ser-así y responde a ella– que se consuma en Jesús y, por tanto, en el ámbito –si bien como caso límite– de la posibilidad humana. El hombre que hace esto, ése *confiesa* y *cree,* él –¡no podemos olvidar la absoluta invisibilidad y carácter inaudito de este hacer al acentuar su carácter existencial!– vivirá mediante la justicia. ¿Mediante la «justicia que viene de la ley»? Sí, pues al subrayar la existencialidad *de Jesús,* de la *boca* que le confiesa y del *corazón* que cree en él, decimos, por un lado y de modo inexorable, «ley», religión, historia y psique. Pero subrayamos la existencialidad de Jesús como *el Señor,* como el *Resucitado* y como el *objeto de la fe*. Con ello decimos que la justicia, al venir, al hacerse *posible* lo imposible, no viene de la ley, sino de la fidelidad de Dios. Esto es, pues, la condición que concuerda con aquella promesa, que *casa* realmente con el *futurum aeternum* de aquella promesa. Afirmamos y creemos poder mostrar que esta condición que concuerda de modo exacto con la promesa invisible no puede ser ni desconocida ni irrealizable para la Iglesia.

V. 12-15. No hay distinción entre judío y griego. Uno mismo es el Señor de todos, rico para todos los que le invocan. Porque todo el que invoque el nombre del Señor será salvado. Pero ¿cómo podrán invocarle si no creyeran en él? Y ¿cómo podrían creer en él sin predicadores? Y ¿cómo podría uno predicar sin ser enviado? Según está escrito: ¡Cuán a tiempo se acercan los pies de los que traen la Buena Nueva!

Visible como el invisible, conocido como el desconocido, pronunciando la última pregunta y respuesta de ellos; así está el Señor resucitado frente a *todos* los que le invocan. Él no es el fundador de una religión ni de una Iglesia de tantas que compite con las restantes. Él, por ser la justicia en su poder imperativo, en su extrañeza y libertad mismas, es la llave que abre *todas* las cerrajas, la onda que atraviesa *todas* las plantas del edificio, el centro de *todas* las miradas. La vida en *toda* su anchura, profundidad y altura alude a la total y distinta anchura, profundidad y altura de la salvación y consumación que se anuncia en la resurrección de Jesús. Por eso, él es también la meta de *todas* las leyes y religiones. Hay ley y religión allí donde está en tela de juicio esta alusión radicada en el contradictorio evento de la vida, donde siquiera se intuye su existencia y se trata de hallar una explicación.

Y ¿dónde no se daría esto? ¿Existe acaso tal intuición y deseo interpretativo en el que no se dé de modo potencial la «invocación» a *Dios* y, por ello, la invocación del nombre *del* Señor que revela a Dios como Dios? ¿Habría una conciencia de la aflicción de muerte que oprime al hombre sin la (¡incomprensible!) conciencia de la (¡imposible!) posibilidad de la resurrección? ¿Existiría la universalidad de la menesterosidad, sería posible reconocerla y denominarla como tal, sin la universalidad de la salvación de la que ella es sombreado? Entonces tampoco habría «leyes», religiones. Tampoco se preguntaría por el muy escondido sentido de la vida, interrogante que se manifiesta en ellas, si no se invoca al Señor, que es, en lo más secreto, la respuesta a esa pregunta. Dios ha respondido antes de que ellas llamaran. Y *por eso,* sólo *por eso* llamaban ellas. Ellas deben curarse de Dios, pues están enfermas de él. El sentido de la situación entre Dios y el hombre, tal como se ha revelado en *Jesús,* que es «*el Señor*» de esa situación en virtud de su resurrección y que le revela *en* la miseria de nuestra existencia, *en* nuestro gemir, preguntar, buscar y clamar, es que la riqueza de la salvación y convalecencia divina es la raíz oculta de esta miseria y de este gemir. La situación es la siguiente: «*No hay distinción entre judío y griego. Uno mismo es el Señor de todos, rico para todos los que le invocan. Porque todo el que invoque el nombre del Señor será salvado*» (10,12s). «Todo el que cree en él no será confundido» (10,11).

¿Qué significa todo esto en relación con la *Iglesia,* con *toda* Iglesia? ¿No significa que *toda* Iglesia que se tome en serio a sí

misma se convertirá en la Iglesia de Jacob? Dicho a Israel, ¿es una palabra de juicio o una palabra de promesa este «toda», este «No hay distinción entre judío y griego»? En todo caso, es el comentario más explícito, más importante para Pablo, de los conceptos «fe» y «justicia». Porque, guste o disguste a la Iglesia, este «todo», este «no hay diferencia» designa la ilimitada libertad de Dios, que da también sentido a la muerte de cruz de Cristo, decisiva para esos conceptos. Es preciso invocar *a este* Señor, que «es Señor de todos, rico para todos los que le invocan», sin distinción entre judío y griego y que, al justificar al *judío,* se justifica a *sí mismo* y, justificándose *a sí mismo* y sin estar comprometido sólo con el judío, puede justificar también al *griego;* que así es *Dios* respecto de todos los hombres. Así, Dios se revela en Jesús como el Señor.

Si la Iglesia es inteligente, aceptará esto de buen grado. Porque si eso es así, significa, al menos, que este Señor no la excluye cuando ella le invoca, pues él es el Señor de todos. Si ella es inteligente, le invocará prescindiendo de cuál fuere el resultado. Pero si ella es insensata, entonces llevará a mal que Dios se revele *así* en Jesús, pues, si eso es así, entonces ella no está incluida sin más, ni siquiera por el hecho de invocarle. Si ella es necia, dejará de invocarle por miedo a este Señor duro. Pero sea lo que fuere, este Señor *es* «invocado» como él es. Invocado significa conocido, creído, temido y amado de modo existencial. *Son* hombres los que, sometidos a la justicia de Dios, aguardan la vida eterna (10,5), la salvación eterna (10,9.13), no ser confundidos (10,11). ¿Están ellos *en* la Iglesia? ¿Están *fuera* de la Iglesia? ¿Son ellos una *nueva* Iglesia?

La pregunta –y esto inquieta a la Iglesia– es irrelevante. No hablamos del par de «paganos» *convertidos* en Roma, Corinto o Éfeso. Ellos son sólo signo de una conversión del todo distinta. Tampoco hablamos de los paganos *nobles,* como Séneca y otros; ni de *piadosos* personajes mundanos, ni de ateos inconscientemente *cristianos* y similares. Todos ellos son para nosotros sólo signo de la luz en la que, en Cristo, están todos, prescindiendo de toda justicia humana. No hablamos de una magnitud con la que la Iglesia pudiera competir, con la que pudiera medirse y para la que ella pudiera servir de medida. Hablamos del Reino de Dios. Los paganos creyentes, de los que decimos que invocan a Dios, son una magnitud escatológica, una magnitud no compuesta por un número de individuos, sino que abarca en potencia la totalidad de los individuos

psicológicos, abstrayendo de su pertenencia a la Iglesia. El *Señor* conoce a los suyos, y son hombres que captan qué significa eso de que el *Señor* conoce a los suyos, se someten a él; el cumplimiento de esta condición no es imposible para ellos. A estos hombres (¿quién forma parte de ellos?, ¿quién no pertenece a ellos?) los contraponemos a la Iglesia. Tampoco para la Iglesia puede ser imposible cumplir esta condición, someterse a aquel orden, *sin* hacer algo de esto aún para ello, *sin* complementar el misterio de la predestinación con un «orden salvífico» humano y –dejando de situarse continuamente en la cadena de los descendientes del Abrahán *incircunciso* (4,9-12)– ser lo bastante fuerte para tomar conciencia de su debilidad ante Dios.

Ahora bien: «*¿Cómo podrían invocarle si no creyeran en él? Y ¿cómo podrían creer en él si no hubieran oído? Y ¿cómo podrían oír sin predicadores? Y ¿cómo podría uno predicar sin ser enviado?*». Jesús el Señor *es* invocado, pues aquel clamor del hombre desde lo profundo de su menesterosidad, tal como él se expresa en la diversidad de las leyes y de las religiones, no tendría lugar si el hombre no supiera acerca de Dios, si no tuviera un saber invisible, más allá de todo lo constatable, y que tiene lugar como el supuesto de todo lo constatable dado en *Dios*. Pero este saber acerca de Dios es, por su condición de oculto, *fe;* presupone un *oír* igual de oculto, una *proclamación* igual de escondida, un *envío* de los predicadores igual de velado. En una palabra: presupone la posibilidad, o mejor, la realidad de la velada Iglesia de Jacob cuyo oído *oye* la palabra *de Dios* y cuya boca *habla* la palabra *de Dios*.

Sabemos de qué posibilidad hablamos. Es «*tiempo oportuno*», el *tiempo final,* tiempo de *gracia* y de *juicio,* tiempo y hora *de Dios,* cuando «*se acercan los pies de los que traen la Buena Nueva*», la Buena Noticia del reino, poder y gloria de Dios, la noticia de la instalación del nuevo sistema de coordenadas de la verdad que separa a Dios y al hombre para yuxtaponer hombre con hombre ante Dios, la noticia del nuevo Israel, al que nadie pertenece por derecho propio, todos por misericordia. Si Dios es verdadero Dios, ¿cómo no habría de existir este tiempo oportuno? Si ese tiempo se da, ¿cómo no habría de enviar Dios a sus emisarios, cómo no habría de ser predicado, oído, creído e invocado su nombre? Nunca es discutible, en ningún tiempo, si es realmente el tiempo *oportuno* para contar con la justicia de Dios, con su ira que humilla *a todos* y con su

compasión que se extiende *a todos*. Cuestionable es sólo si nosotros somos los *adecuados* para hacer esto. Es indudable que la luz *brilla* en la oscuridad. Lo cuestionable es si la Iglesia, si la descendencia de Abrahán, la *ve*.

V. 16-17. Pero no todos obedecían al mensaje de salvación. Porque Isaías dice: Señor, ¿quién cree nuestro anuncio? (La fe debía venir del anuncio, y el anuncio a través de la palabra de Cristo.)

«*No todos obedecían al mensaje de salvación*». La palabra, que es el fin de la ley, exige *obediencia*. «Los que *observan* la ley serán declarados justos». Ahí se produce el discernimiento de los espíritus. Ahí, el drama de la Iglesia pasa a ser *culpa* de ella, y su *culpa* se convierte en causa de su drama. Porque no hay que confundir el presupuesto universal destapado arriba (10,12ss) con el universalismo *racional,* con el presupuesto *racional* (en realidad aflige el espíritu del racionalismo auténtico) de un «apriori religioso», de una religión natural universal que está detrás o delante de todas las religiones positivas. Decimos: «*Todo* el que invoque el nombre del Señor será salvado» (10,13). Ese «todo» expresa el universalismo de la *gracia,* el requisito de la *revelación*. *Este* universalismo y *este* requisito significan –en contraposición a todo apriorismo religioso– la *des*trucción (¡no la constitución!) de todas las religiones humanas, proclaman la total *ausencia* de requisito previo en el punto decisivo. Dios es *libre*. El Evangelio es mensaje *de salvación* precisamente porque contrapone la soberanía absoluta de Dios a *todos* los empalmes, mediaciones y requisitos previos humanos (¡también los concebidos en el plano más trascendental!). Kant tuvo buenas razones para no escribir *una* crítica (¡fundamentación!) de la razón *piadosa*. Desde el punto de vista humano sólo puede tratarse de una cosa: de reconocer (Kant lo hace en mayor medida que sus detractores religiosos) la libertad de Dios, es decir, de la obediencia.

Obedecer significa hacer penitencia, y esto es tanto como querer entrar en la posibilidad divina, oportuna y escatológica, humillarnos ante su ira y compasión, abrirnos a la exigencia unilateral, apasionada y exclusiva que «el Señor» formula al hombre, abrirnos a la extrañeza absoluta de la «resurrección», abrirnos a la libre iniciativa de la «fe». Obedecer significa que en este hombre, en el hombre conocido, se produce aquella eclosión, aquella cavidad en la que el hombre *nuevo* puede respirar y moverse. Obedecer es percibir lo auténtica y

específicamente divino, la diversidad absoluta que es Dios, a Dios como rey, monarca y déspota. Obedecer significa tomar partido en todas las circunstancias, disposición a sacrificar al automovimiento de Dios el propio movimiento, a entregar a la muerte todas las cosas importantes, necesidades y pretensiones del hombre conocido, disposición a renunciar a todo nuestro entramado vital, a todas las empresas, hábitos mentales y laborales, compromisos, alianzas y proezas en las que estamos metidos, colocación totalmente libre del péndulo oscilante sobre su punto de reposo. Libertad para «caminar», es decir, recorrer de continuo hacia delante y hacia atrás el mismo camino y *no* pararse, comprender y abordar la vida desde todo punto dado con la misma seriedad; dar espacio en todo su alcance al empujón en sentido contrario proveniente de Dios, y no olvidar nunca, no perder jamás, la consistencia que todo tiene en Dios. Ésta sería la obediencia consonante con el mensaje de salvación.

Pero ¿quién obedece? La respuesta suave, preñada de significado, diría: *«No todos»*. De seguro, no éstos ni aquéllos. De seguro, no un número de tantos y cuantos. La Iglesia de Jacob, los paganos creyentes, «los que caminan por las sendas de la fe sin circuncisión, que fueron las de nuestro padre Abrahán» (4,12). De acuerdo. Pero, ¿quiénes son ésos? ¿Dónde están? ¿Obedece la Iglesia de Esaú, nuestra Iglesia, la Iglesia conocida? La respuesta a este interrogante debería ser afirmativa. La *«palabra de Cristo»* está cerca de ella. De ella deriva el *«anuncio»* que todo «emisario» aguantará. En el anuncio hay que detectar la fidelidad de Dios; del anuncio debería nacer la *«fe»,* la obediencia. ¿Nace de hecho? ¿No sucede, más bien, que los mensajeros que portan el anuncio se sienten a veces abandonados, solos, desconcertados, desanimados, turbados en su interior, tanto frente a sus oyentes como frente a sí mismos, hasta el punto de exclamar: *«Señor, quién cree nuestro anuncio»?* (Is 53,1). Allí donde hay Iglesia, ¿aflora el arrepentimiento con temor y temblor, el respeto a Dios? ¿Se crea y salvaguarda la distancia, se produce el ataque al hombre (¡religioso!), se da aquella relajación de la estructura del ser humano, aquel «caminar» que *no* se detiene cuando se llega felizmente a un recodo? ¿Se produce aquella atención constante, espantada y regocijada por su radicalismo? ¿Se llega a aquella objetividad incondicional, a aquel aguantar y perseverar insobornable en la aflicción que Dios nos prepara?

¿Dónde no se produce, más bien –hay que mencionar aquí algunos síntomas de la enfermedad de la Iglesia–, un intento constante de esquivar la ruptura, el salto y el sacrificio exigidos, un intento continuado de mirar de reojo a los príncipes y al pueblo, a los eruditos y a los proletarios, a la juventud y a los ciudadanos, a los contemporáneos y espectadores (¿qué dicen ellos al respecto? ¿pueden ellos entenderlo o lo interpretan mal?)? ¿Dónde no se llega a aquel arte asombroso de ganar a lo divino un lado histórico y psicológico, de constatar paralelos interesantes, parentescos intelectuales, dependencias y diferencias notables, de descubrir o inventar «tipos» y, con todo ello, privar de toda su rotundidad al mensaje? ¿No se llega a aquella elasticidad semejante a la de la goma que sabe responder al demoledor puñetazo en el rostro con observaciones sorprendentes sobre la fuerza religiosa de tal golpe? ¿No se llega a aquel modo positivamente amistoso, leal y correcto, con el que se podría hacer inocuo a Elías o Amós si ellos fueran hoy «emisarios»? ¿No se produce aquella elasticidad fabulosa que sabe transformar toda emergente chispita de la posibilidad imposible en la posibilidad posible de un movimiento, de una escuela, de una «línea» o de un «círculo», de un griterío y aspavientos de entusiastas de Dios y llega tal vez a crear una editorial cuyo nombre da ya testimonio de pretenciosidad y de fracaso seguro? ¿No se llega a aquella fijación con la que al que parece observar un poquito más que algunos otros se le liquida enseguida proclamándolo jefe? ¿No hace acto de presencia, por último, aquella capacidad para descubrir de continuo un escondrijo donde el hombre no tiene por qué temer ya rebelión alguna, donde puede dejarse inundar por el gozo que brota de la «certeza» de su propia justicia? Y, en todo esto, la facilidad con la que cada uno pretende creer que la Iglesia no es para *él* lo supremo, finalidad en sí misma. Claro que esta vana ilusión se refuta a sí misma.

Estamos hablando de la única Iglesia que hemos conocido, conocemos y conoceremos, de la Iglesia que nunca se ha diferenciado ni se diferenciará esencialmente de esto, de la Iglesia que delata en todos estos síntomas su condición de Iglesia de Esaú, que se delata como la Iglesia de la increencia, del no oír, como la Iglesia con la que nos hemos declarado solidarios (9,1-5; 10,1). Pero hay que comentar que la Iglesia es culpable de su drama, y que su culpa consiste en que ella pasa de largo ante su drama y miseria, ante el misterio de Dios. Hay que co-

mentarlo *precisamente por eso*. Hay que recordar el síntoma de los síntomas: que la Iglesia –no el mundo, sino la *Iglesia*– ha crucificado a Cristo.

V. 18. Y pregunto yo: ¿Es que no han oído? ¡Cierto que sí! Por toda la tierra se ha difundido su voz, y hasta los confines del orbe sus palabras (Sal 19,5).

¿Habría que disculpar aquella culpa diciendo que la Iglesia no lo ha oído aún? ¡Como si todavía uno no hubiera *podido* oír esto! ¡Como si la «palabra de Cristo» fuera un algo, una novedad, que uno puede haber *«oído»* o también *«no haber oído»*! ¡Como si fuera un carisma que habita en algún otro rincón, en *otra* calle! ¡Como si alguien pudiera decir que esto es «nuevo» para él! ¡Como si hubiera algo más conocido que el Dios desconocido, y como si no tuviéramos un conocimiento inmejorable de que eso no puede seguir *así*! ¡Como si pudiéramos saberlo *aún* mejor si un ángel viniera hoy del cielo, diera un golpe sobre la mesa y nos dijera lo mismo con su voz de trueno! No. Nosotros lo *hemos* oído. Estamos plenamente al corriente, seamos quienes seamos. Como no oyentes, nos encontramos en la imposibilidad *objetiva*.

V. 19-20. Pero pregunto: ¿Es que Israel no ha comprendido? Moisés es el primero en decir: Os volveré celosos de una nación que no es nación; contra una nación estúpida os enfureceré. Isaías va más allá y dice: Hice que me encontraran los que no me buscaban; me revelé a los que no preguntaban por mí (Dt 32,21; Is 65,1).

¿O habría que disculpar aquella culpa diciendo que sí oímos, pero que no podemos comprender? ¿Qué significa comprender? ¿Encontrarse en una favorable condición histórica o psíquica? ¿Disponer de tiempo? ¿Gozar de suficiente madurez? ¿Tener fuerza moral, talento dialéctico, una fe robusta? ¿Dónde están entonces los inteligentes de *este* cuño en la invisible Iglesia pagana de Jacob? ¿Existe siquiera un inteligente en *este* sentido? ¿Quién se encuentra en forma, quién tiene tiempo, madurez, fuerza, talento y fe cuando se trata de *Dios?* ¿Es que no comprendemos que se trata de entender que *no* comprendemos? ¿No comprendemos que precisamente la nación que no es nación, la nación que no entiende, es la nación de los inteligentes? ¿No comprendemos –¿quién se atreve a repetir lo que Isaías dice?– que Dios, en su insondable libertad, se deja encontrar por los que *no* le buscan y se revela a los

que *no* preguntan por él? El comprender qué se exige aquí no es *ninguna* cima suprema del conocimiento religioso que debamos escalar primero, *no* es un extremo ímpetu de la fe, sino comprender que Dios nos comprende en nuestra falta de comprensión. ¿Acaso no es posible comprender esto?

V. 21. Pero de Israel dice: Todo el día extendí mis manos hacia un pueblo incrédulo y rebelde (Is 65,2).

Terminamos. Culpa es lo contrapuesto a inocencia. Culpa significa: podemos, pero no queremos. No *queremos* entregarnos. No *queremos* bajar de aquella *cima*. No *queremos* permitir que esté vigente el nuevo sistema de coordenadas. Queremos permanecer en las tiendas y chozas de nuestro campamento en vez de dejarnos conducir al encuentro con Dios (Ex 19,17). Un correoso y estéril contradecir a Dios parece ser la verdadera esencia del hombre, la auténtica naturaleza de la Iglesia. La luz *brilla,* pero brilla realmente en la *oscuridad*.

CAPÍTULO 11

LA ESPERANZA DE LA IGLESIA

LA UNIDAD DE DIOS (11,1-10)

V. 1-2a. Y pregunto yo: ¿Es que Dios ha rechazado a su pueblo? ¡De ningún modo! ¡Que también yo soy israelita, del linaje de Abrahán, de la tribu de Benjamín! Dios no ha rechazado a su pueblo, al que él conoció.

«¿Es que Dios ha rechazado a su pueblo?». «La luz brilla en la oscuridad». ¿Cómo debe sonar la segunda parte del dicho de Juan: «La oscuridad no la comprendió» o «La oscuridad no la venció»? Si se tiene en cuenta el contexto, parece más obvio lo primero. ¿No tenemos que quedarnos en aquel ¡No! inmóvil que es de hecho, hasta donde la vista alcanza, la última palabra del hombre? ¿No tenemos que permanecer en aquel ateísmo de la Iglesia que, tan pronto como ella está de modo inexorable ante la decisión a favor o en contra de su propio tema, se desvela como la auténtica naturaleza de ella? ¿No tenemos que permanecer en aquel satanismo del gran inquisidor que conoce a Dios, pero que –por amor al hombre– no quiere conocerle y, por ello, prefiere asesinar a Cristo en vez de no poner trabas a la palabra de la libertad de Dios? Si Dios mismo ha extendido en vano sus brazos hacia su pueblo (10,21), si sucede lo inaudito de que Dios mismo es traicionado de continuo en la Iglesia (¿en qué Iglesia *no?*), es traicionado en el hombre que, aunque sirve a Dios, *no* quiere servir precisamente a *Dios* y quiere negar con todo refinamiento y rotundidad que Dios mismo es Dios, ¿dónde seguiría habiendo entonces esperanza? ¿Cómo avanzaríamos en algún sentido desde este punto muerto? ¿Puede haber alguna esperanza para los que han asesinado y enterrado con sus propias manos la esperanza? ¿Puede haber esperanza para Judas Iscariote? En verdad, hay que plantear con toda crudeza este interrogante. No podemos olvidarlo dada su oprimente gravedad. Si existe una esperanza, ella tiene que seguir ardiendo como fue-

go que consume todas las esperanzas ilusorias. «¿Es que Dios ha rechazado a su pueblo?». Sin el trasfondo de este interrogante, la esperanza no sería esperanza.

Pero ¿cómo habría aquí una esperanza? ¿De dónde sacaríamos el ánimo para contraponer a este interrogante aniquilador un rotundo *¡De ningún modo!?* De seguro que no de algún argumento que hablara en favor del hombre. De seguro que no de una existente o pretendida posibilidad humana y visible *distinta* de la dada en la Iglesia. Por consiguiente, no sacaremos el ánimo de la posibilidad de una Iglesia corregida ni de una Iglesia nueva. La *otra* posibilidad que tiene el hombre, que tiene la Iglesia y cuya omisión constituye la culpa de ésta, es precisamente la posibilidad divina e invisible. Y toda esperanza que pusiéramos en posibilidades y visibilidades humanas mejoradas o nuevas no haría más que agrandar automáticamente aquella culpa, pero no anularla. Sólo con lo imposible mismo, sólo con Dios podemos fundamentar aquel «¡De ningún modo!».

Pero entonces lo fundamentamos, paradójicamente, poniendo en el vértice de esta consideración (9,1-5; 10,1) la siguiente declaración: «*¡Que también yo soy israelita, del linaje de Abrahán, de la tribu de Benjamín!*». ¿Cómo podría ver la esperanza de la Iglesia uno que no espera en Dios? Y ¿cómo podría esperar en Dios uno que no se ha *sometido* por completo a Dios? Y cómo podría uno someterse realmente a Dios sino conociendo: «*También yo soy* israelita, del linaje de Abrahán, de la tribu de Benjamín»; también yo soy el gran inquisidor, el traidor, el rebelde y desobediente, el que, so pretexto de servir a Dios y al hombre, quiere salvar a toda costa al hombre ante Dios, el habilísimo que (10,18.19) ha oído y comprendido de qué se trata, pero que, sin embargo, utiliza todo lo oído y comprendido para ocultarse a sí y a otros que se trata de dar gloria a *Dios*.

Rindamos las armas seamos quienes seamos: *Nosotros somos* Iglesia con todo lo que esto lleva consigo: *tenemos* un negocio muy turbio y *llevamos* el sello altamente problemático de esta o de aquella empresa religiosa (¡aunque ella fuera la invención más personal!). Nosotros somos, pues, judíos, católicos, luteranos o reformados (¡se exhorta encarecidamente a no cambiar de una confesión a otra!), *estamos de pie o sentados* bajo todo tipo de púlpitos y cátedras (¡contra «laicos» y «teólogos», contra párrocos y profesores hay relativamente

mucho que recordar!), *rodamos* por los raíles de una vieja gran (o, si no hay más remedio, pequeña) comunidad cristiana. Y creemos conocer la tragedia y el humor de todo este ser, tener, llevar, estar de pie, estar sentado y rodar. Hemos percibido las objeciones en contra lanzadas por Kierkegaard y le hemos dado la razón. Gemimos cada día por este «También yo soy», por su «gloria» y «poder» aún más que por su oprobio y debilidad. Esperamos no olvidar su problemática, sino dar testimonio de ella en cada palabra y en cada paso. Pero sabemos que este «también yo soy» es inevitable no sólo humanamente, sino mucho más desde Dios. Sólo en la catástrofe de la posibilidad cimera humana (¡y esto es la Iglesia en toda figura!) es posible comprender la posibilidad divina. Sólo mediante el más radical ¡No obstante! de Dios (¿dónde resulta tan claro como en la Iglesia que entre Dios y el hombre hay *sólo* este ¡No obstante!?) puede ser justificado el hombre. Sólo como judío se desembaraza uno del judaísmo, sólo como fariseo se libera uno del fariseísmo, sólo como teólogo se deshace uno de la teología. Justo por su especial miseria y culpa, justo porque humanamente hablando la Iglesia *no tiene* esperanza alguna, por eso tiene ella *la* esperanza, la esperanza en Dios.

«Dios no ha rechazado a su pueblo, al que él conoció». Por consiguiente, se ha dicho esto no desde una orilla segura, no desde un salvavidas que rema feliz desde ella (o que acude en auxilio), sino desde el barco mismo que se hunde. Sólo el que sabe que él mismo es Iglesia, con todo lo que esto lleva consigo, sabe lo que significa pecar contra *Dios,* traicionar a *Dios,* negar a *Dios.* Si él no sabe esto, si conoce para sí algo mejor que la Iglesia con su lamento, si ve, conoce y recorre un pequeño camino privado para esquivar la tribulación de la Iglesia, si rehuye aquel «también yo soy», entonces en modo alguno conoce la *miseria* que Dios como Dios prepara al hombre y, por ende, tampoco la *culpa* en la que el hombre está apresado frente a Dios como Dios. Y, por ello, tampoco conoce la *esperanza,* que reside en lo que se revela dolorosamente en la Iglesia: que nuestra miseria viene de *Dios* y que somos culpables frente a *Dios.*

¿Cómo es eso? Si es *Dios* el que extiende todo el día sus manos hacia un pueblo incrédulo y rebelde (10,21) y tomamos esto con tal seriedad existencial que no estamos obligados a alistarnos en este pueblo, sino que sabemos que en *todo* caso pertenecemos a él, entonces, por estrellarnos contra *Dios,* te-

nemos la invencible y victoriosa esperanza para ese pueblo y para nosotros mismos. Si es *Dios* el que extiende sus manos hacia nosotros, ¿qué puede significar entonces *nuestra* desobediencia y rebeldía, por satánica que sea? ¿Qué puede significar el punto muerto en el que *nosotros* terminamos? ¿Qué el asesinato y sepelio que preparamos a la esperanza? ¿Qué la traición a Cristo que nosotros llevamos a cabo? Cristo *besa* al gran inquisidor «en sus nonagenarios labios exangües». «A eso se redujo su respuesta». Pero esta respuesta única y total es la esperanza de la Iglesia: la compasión eterna, inderivable, sin motivo, basada exclusivamente en Dios, que sobrepasa todo pensamiento.

El hecho de que el hombre conozca a Dios no le salva, le juzga. El que Dios *conozca* al hombre, eso le salva, le instaura. *Dios* es el primero; por tanto, también el último. *Dios* rechaza; por eso también elige. *Dios* condena; por eso también agracia. *Dios* lleva al infierno; por eso también saca otra vez de él. *Dios* formula la pregunta que comienza a supurar en la Iglesia como en la herida abierta, ulcerosa, de la sociedad humana; por eso él da también la respuesta. La *unidad* de Dios, la identidad del que se enoja con el que se compadece, del *Deus absconditus* con el que resucitó a Jesucristo de entre los muertos, del Dios de Esaú con el Dios de Jacob, en una palabra: *la* unidad de Dios que se reveló en su plena invisibilidad y condición inaudita en la *cruz* de Cristo, ella es nuestra esperanza. Por eso, *sin* todas las demás esperanzas, sin apoyo, mediación, transición y cooperación de otras esperanzas se dijo: «La luz brilla en la oscuridad, pero la oscuridad *no la ha vencido*». «Por su gran nombre, el Señor no rechazará a su pueblo, pues él os ha aceptado como su pueblo» (1 Sam 12,22 LXX).

V. 2b-6. ¿O es que ignoráis lo que dice la Escritura en la historia **de Elías cuando él se quejó ante Dios contra Israel? ¡Señor!, han dado muerte a tus profetas; han derribado altares; he quedado yo solo y acechan contra mi vida. Y ¿qué le responde el oráculo divino? Me he reservado siete mil hombres que no han doblado su rodilla ante Baal. Del mismo modo, también en el tiempo presente subsiste un resto, elegido por gracia. Y, si por gracia, ya no lo es por las obras; de otro modo, la gracia no sería ya gracia.**

«¡Señor!, han dado muerte a tus profetas; han derribado altares; he quedado yo solo y acechan contra mi vida». La unidad de Dios como esperanza de la Iglesia quiere ser *creída* en toda

su paradoja e impenetrabilidad. Es mejor que ella permanezca del todo oculta, es preferible que la Iglesia no tenga esperanza alguna a que supuestamente se vea o se intente ver lo que sólo puede ser objeto de fe. *Esta* esperanza, por ser la *última, la única,* debe ser totalmente pura, auténtica y real. Debe quedar muy claro que Dios mismo, y sólo él, que es quien formula la pregunta, da también la respuesta. Por eso, nunca llegaremos a ver con suficiente nitidez la situación verdadera de la Iglesia. Ella es la Iglesia de Acab y de Jezabel. Las acusaciones que Elías lanzó contra estos dos personajes (1 Re 19,10.14) son las que el Evangelio debe formular contra la Iglesia. Si ayer no, seguro que hoy sí; si hoy no, seguro que mañana sí; si en este punto no, seguro que en aquel otro sí. Basta cualquier aspecto concreto para justificar la acusación.

Como es sabido, no puede darse una relación relativa entre Yahveh y Baal, un «jugar a dos palos», sino que si Baal aparece de forma clara en un lugar (digamos, por ejemplo, en la teología, en la predicación, en la postura de la Iglesia respecto de la política) se pone de manifiesto que *él* es el señor de la casa; porque es seguro que Yahveh no piensa en compartirla con él. Por tanto, las acusaciones «absolutizantes» de Kierkegaard y de Kutter son atinadas *en cuanto tales,* nunca las subrayaremos debidamente *como tales,* nunca llegaremos a admitirlas con total franqueza. Si se trata de *Dios* (en la Iglesia *se trata* de Dios), entonces en cada particularidad está en juego la totalidad, entonces ni la mayor «exageración» de un detalle podrá alcanzar la rotundidad suficiente para recordar la problemática del conjunto, y ninguna protesta quejumbrosa puede resistir a la virulencia de la demostración de indicios practicada de ese modo, ni puede ser una trinchera contra la necesidad de hacer penitencia. Por consiguiente, se exige aquí no la paciencia, sino la impaciencia profética; no una actitud contemplativa, sino una ofensiva desenfrenada; no una justicia histórica, sino un absoluto amor a la verdad que *no* exime del reproche de injusticia a este bravo varón o a aquél (¡ni los sacerdotes de Baal en Israel ni los párrocos daneses o suizos eran todos tan malos!).

«Me he reservado siete mil hombres que no han doblado su rodilla ante Baal» (1 Re 19,18). Ésta es la otra cara que Elías no ve. ¿Cómo habría de verla aunque tuviera una vista muy aguda para apreciar las sutilezas de la historia de la Iglesia? La palabra de Dios desvela aquí no, por ejemplo, una escondida corriente subterránea, sino la *otra* cara, *totalmente* distinta, de

la historia de la Iglesia. Los siete mil varones no son –por paradójico y contrario al texto que pueda parecer– 7.000, no son una cantidad («una no pequeña parte del pueblo», Jülicher), no son una comunidad minoritaria de silenciosos en el país con los que Elías podría haberse encontrado de modo esporádico y reconocido como tales. Él tiene razón cuando afirma: «He quedado yo solo». El profeta como tal es un personaje solitario y singular, y el *quantum* de su alma solitaria no puede aumentar ni disminuir. No como 7.000 individuos psicológicos, sino como *la totalidad de los siete mil* que aboga en masa avasalladora en favor de Elías solitario, como *sólo siete mil* que en su minoría decreciente sustituyen de modo invisible a la totalidad del pueblo de Israel en su calidad de objeto de elección en medio del rechazo, como la Iglesia invisible de Jacob en medio de la Iglesia visible de Esaú, así están los siete mil erguidos ante Dios mismo, exclusivamente ante Dios: *su* pueblo que *él* no ha rechazado.

La palabra de Dios dice que el conocimiento que *Dios* tiene de los suyos no se interrumpe (¡no que haya algunos que le conocen!), que la gracia de *Dios* es ilimitada (¡no que haya 7.000 agraciados!), que la unidad *de Dios* triunfa en la ingente problemática de la historia de la Iglesia (¡no que haya tantos o cuantos que consigan una cierta paz consigo mismos!). La palabra de Dios habla del milagro, habla de la elección, habla de Dios, no de Asís o de Boll, no de un oasis en el desierto (¡que en modo alguno lo fueron el Asís de *Francisco* o el Boll de *Blumhardt* en su momento más fértil!).

Porque este desierto carece de oasis. *Sin duda,* la cualidad invisible de la elección se torna visible aquí o allí, en éste o en aquél, pero precisamente en su condición de invisible, como milagro y revelación. Ya hemos constatado en otro lugar (8,18) que las aguas marinas cubren la isla de la verdad. ¡*Yo, yo* me he reservado siete mil hombres! Aquí, Dios quiere ser el único que tiene razón, el único que salva. En efecto, él tiene razón y es el que salva. Elías *no* está solo, y *no todo* Israel es rechazado: porque Dios entra en escena aquí, precisamente aquí, donde se desvanece toda esperanza humana, porque Dios en su ira ha aguardado al grito del solitario en Israel para demostrar *a éste y a la totalidad* de Israel que él es el misericordioso.

«Del mismo modo, también en el tiempo presente subsiste un resto, elegido por gracia. Y, si por gracia, ya no lo es por las

obras; de otro modo, la gracia no sería ya gracia». La relación de la Iglesia con su tema es la relación que existe entre el tiempo y la eternidad, entre el hombre y Dios. Con ello, la Iglesia, toda Iglesia, está acabada, pero quizás también justificada. Quizás; si, en concreto, esta relación en su significado judicial, aniquilador de una vez por todas, se convierte en la palabra de Dios; si el hombre en la humillación más radical se percata de su impotencia y de que se estrella contra el poder de Dios; si el velo del tiempo se rasga en el instante eterno de la revelación; si Cristo el Señor se inclina al hombre. Proclamamos como mensaje de salvación que esto sucede, ha sucedido y sucederá; que este suceso es la verdad. Y si esto sucede, Elías *no* está solo, la Iglesia *(toda* la Iglesia, *cada* Iglesia) *no* es rechazada.

«En el tiempo presente» la Iglesia de Jacob existe ya en medio de la Iglesia de Esaú: en ojos que ven, en oídos que oyen, en corazones atentos, en aquel amor a Dios derramado en los corazones por el Espíritu Santo, en palabras que son más que palabras, en la disposición de muchos a obedecer a la voluntad de Dios. ¿Quiénes son estos muchos? Tenemos que insistir en que no se trata de 7.000 individuos, sino de un «resto» que, aunque presentado como cantidad, se desvanece enseguida, se pierde de vista de inmediato. De nuevo puede uno sumergirse en el agua en la isla de la verdad que emerge del mar, pues tan pronto como uno quiere posar en ella un pesado pie, ella se cubre de nuevo con la corriente que la tapa. Se manifiesta aquí de nuevo la «elección por gracia», que atañe a todos los hombres y a la que nadie tiene derecho; pero no es justificado aquí éste o aquél, fulano o zutano. Estos o aquellos hombres en los que se hacen visibles los pensamientos de Dios (¡sobre todos!) *sólo* por gracia están ahí como lo que son, y *sólo* por gracia resultarían visibles en esta divina cualidad suya, y *sólo* gracia (¡gracia para todos!) es lo que puede resultar visible en ellos por gracia.

De nuevo, no hay que buscar ese resto allí donde una contemplación *directa* de las cosas humanas trata de constatar elevaciones, puntos culminantes, tiempos de gracia, eclosiones, *revivals,* reformaciones y similares, es decir: «obras». «De otro modo, la gracia no sería ya gracia». Quizás se le pueda encontrar *también ahí.* Pero entonces, en todo caso, también allí sólo si Dios permite que se le pueda encontrar en tales hitos de la evolución humano-religiosa, si también allí hay «obediencia» (10,16). Pero precisamente por eso *no sólo ahí;* para es-

cándalo de toda contemplación rectilínea, de seguro que no sólo ahí, sino en igual medida, tal vez tanto más y de modo totalmente distinto, en las hondonadas profundas, donde no se puede hablar de «obras» como las que aman los historiadores de la Iglesia, donde es obvio que *todo* tiempo y *cada* tiempo es «intermedio», donde *sólo* Dios puede abrir los ojos para ver a Dios, donde *sólo* Dios puede reencontrarse y conocerse a sí mismo en la menesterosidad y extravío del hombre. El conocimiento *de Dios* mismo decide, tanto si la curva de la historia de la Iglesia apunta hacia arriba o hacia abajo, tanto si salvajes europeos o domesticados piadosos del siglo XIX constituyen el objeto de ese conocimiento. Porque *Dios* conoció a su pueblo (11,2), *por eso* no lo ha rechazado. Por *gracia* ha sido elegido el hombre. Éste es el contenido del mensaje humillante y, por ello, justificante y salvador del «resto que subsiste», cuya luz brilla «ahora» en medio de la menesterosidad y culpa de la Iglesia.

Objeto de la esperanza de la Iglesia puede ser sólo el hecho de que Dios se justifica «ahora» *a sí mismo,* el hecho de que demuestra «ahora» *su propia* unidad. Pero esto constituye el objeto de la esperanza de la Iglesia porque es cierto que *Dios* se revela «ahora» en Cristo como aquel que es nuestra menesterosidad y con el que estamos en deuda.

V. 7-10. ¿Cuál es la situación? Que Israel no consiguió lo que buscaba, mientras que lo alcanzaron los elegidos. Los demás se endurecieron, como dice la Escritura: Dioles Dios un espíritu de embotamiento, ojos para no ver, oídos para no oír, hasta el día de hoy. Y David dice: Que se convierta su mesa en trampa y lazo, en piedra de tropiezo y castigo. Que se oscurezcan sus ojos para no ver, y que doblegues su espalda de una vez para siempre.

Para demostrar con claridad que nos referimos a *Dios* cuando hablamos de la esperanza de la Iglesia, nos detenemos de nuevo en el *No* que Dios pronuncia sobre la Iglesia. Sólo peleando con este No puede aparecer la Iglesia de Jacob, puede ser pura, auténtica y real la esperanza. Este No consiste en el hecho, constatable una vez más, de que *«Israel no consiguió lo que buscaba»*. No lo consigue ni lo conseguirá. Sabemos qué busca: aquella justicia *propia* escamoteando a sabiendas la justicia *divina* (10,3), aquella justificación y salvación del *hombre* entronizando al hombre *piadoso*. ¿Dónde estaría la Iglesia que no buscara una y otra vez *esto* tras una breve y vacilante refle-

xión? El que sabe cómo se hace realidad la Iglesia, ¿podría absolverse a sí mismo de la culpa de *esta* búsqueda? Por consiguiente, la esperanza de conseguir *esto* no puede verse cumplida. Todas las esperanzas de *este* tipo fracasarán una y otra vez dándose de bruces contra su propia imposibilidad, estrellándose contra la imposibilidad de Dios. Pero, al buscar esto, ¿no *piensa* la Iglesia en algo totalmente distinto, algo en lo que ella no se atreve a embarcarse porque el hombre como hombre en modo alguno puede buscar esto, y porque si se atreviera a ello tendría que confesar su propia cuestionabilidad total? ¿No habría que decir que aquí no es culpable el buscar mismo (al contrario: ¡Buscadle y viviréis!), sino el olvidar que el *hombre* no puede buscar aquí, sino la arrogancia con la que él opina que puede buscar sin haber *encontrado* ya, sino la irreflexión con la que él *abandona* lo ya encontrado, para volver a embarcarse en una búsqueda que resultará infructuosa?

En la frontera de la posibilidad humana, que coincide con la Iglesia, está el hombre que no olvida, que no se jacta, que no es irreflexivo, que se somete al juicio de Dios y consigue así justicia: justicia de Dios. «*Los elegidos alcanzaron*» aquello que pretende propiamente la Iglesia cuando busca. Nos hemos repetido muchas veces que estos «elegidos» no son ni éstos ni aquéllos, ni fulano ni zutano. Por gracia son ellos lo que son. No se puede suministrar noticias de ellos, no se les puede programar. No sirven para nada, no se puede contar con ellos. No llegarán a ser luces de la Iglesia. No crearán escuela. No darán «impulsos» a no ser el empujón a la vida eterna; y éste, sólo en forma de escándalo. Están aquí y están allí; pero de seguro que nunca están allí donde se grita ¡Aquí! Llevan tal o cual nombre; pero seguro que nunca llevarán el nombre por el que se les llama. Son conocidos como los desconocidos. Emergen para desaparecer. Su condición de elegidos y su «conseguir» no se plasman en la historia ni en las historias de vidas edificantes, ni influyen en la historia de la Iglesia. Lo que en ellos logra una cierta plasmación histórica no es, con toda seguridad, su condición de electos y su conseguir. Por tanto, también en ellos, en estos portadores de la esperanza propia de la Iglesia, puede conocer ésta sólo la ilimitada libertad y ocultamiento de Dios; y sólo en esta libertad y ocultamiento, su gracia; y sólo en su gracia, su propia esperanza. También en ellos puede aprender ella de continuo: «Israel no consigue lo que busca».

«Los demás se endurecieron». La luz brilla en la oscuridad, pero no es vencida por la *oscuridad*. La falta de esperanza es desesperación. El punto muerto es el punto muerto. No existe una continuidad entre el alma de uno y la de otro, entre los portadores de la esperanza y los destinatarios de ella, no hay transmisión, contagio, «influencia» de aquéllos sobre éstos. Sólo en Dios se da la conexión. Sólo Dios hace que éstos consigan lo que buscarían en vano si no lo alcanzan de Dios. Los elegidos no pueden ser para los *otros* más que *referencia* a Dios, nunca comienzo divino, semilla divina, núcleo celular o algo similar (el Jesús de los Sinópticos envió a sus discípulos a *anunciar* el Reino de Dios, no a instaurarlo, Mt 10,7). Ellos mismos corren de continuo el peligro grande, único y letal (Mt 10,28 lo calificó expresamente así) de olvidarse de Dios y, en la medida en que dejan de ser referencia, de pertenecer a estos *otros,* de «endurecerse» con ellos, de cerrarse herméticamente a la posibilidad divina.

La Iglesia debe entender su esperanza sabiendo que, si *Dios* no obra el *milagro* (el milagro de Dios es precisamente lo que se notifica en los elegidos), *no* hay esperanza. La única verdad visible es que, si la Iglesia persiste en predicar una verdad *visible,* en *cada* puerta de iglesia, en *cada* sermón manuscrito y en la primera página de *cada* libro habría que escribir: «Los demás se endurecieron». «Los demás» no indica una cantidad; como tampoco la significan los «elegidos». *Todos* son «los demás» si no se conoce a Dios por medio de Dios. Porque Dios quiere que se le conozca a través de Dios: *he ahí por qué* aparecen los elegidos; *he ahí por qué* son excluidos «los demás», de los que pasan a formar parte también los elegidos tan pronto como su existencia deja de ser una referencia a Dios.

Al hablar de todo el drama de la Iglesia de Esaú se queda en que Dios ha golpeado a esa Iglesia con *«embotamiento»,* con *«ojos para no ver»* y *«oídos para no oír»,* en que Dios hace que la *«mesa»* de ella, todo su obrar, se convierta en *«trampa y lazo, en piedra de tropiezo y castigo»,* en que Dios *«doblega su espalda»* bajo el juicio no concebido como justificación y salvación, pero inevitable. *Este* Dios, pues, que dice No de modo tan despiadado *al* revelar su compasión, que excluye de modo tan inexorable al acercarse a todos, que permanece tan oculto, que incluso se da a conocer como el Dios oculto al decir su nombre, *ése* es la esperanza de la Iglesia: *su* unidad, *su* identi-

dad, *su* gracia y *su* verdad. Así, y no de otro modo, es él nuestro Padre en Jesucristo, el Crucificado y Resucitado. ¿De dónde debe venir a la Iglesia tanta esperanza para que ella ponga en *este* Dios su esperanza?

UNA PALABRA A LOS DE FUERA (11,11-24)

V. 11. Pregunto ahora: ¿Han tropezado para que cayeran? ¡De ningún modo! Sino que por su caída se realiza la salvación de los gentiles, para dar envidia a Israel.

«¿Han tropezado para que cayeran? ¡De ningún modo!». Nosotros vemos que los «gentiles», los «otros», se hallan enfrente de la Iglesia, de toda Iglesia; vemos que la Iglesia, por su parte, está bastante segura. Pero la relativa no pertenencia de aquéllos a la Iglesia más próxima a nosotros nos lleva a etiquetarlos como los que no comparten nuestra escucha ni nuestra palabra. Los conceptuamos como espectadores y testigos indiferentes del intento eclesial, del fracaso de la Iglesia. Ellos ven –el mundo o una Iglesia lo ha visto desde siempre en las otras aunque haya guardado silencio al respecto– que se da ahí un fracaso, un traspié, un «tropiezo» en un obstáculo invisible. Si nosotros mismos somos en alguna medida «gentiles» sanos, si el romanticismo no nos ciega, asistiremos a una misa católica diciéndonos en lo más profundo que así no se puede seguir, por no emplear la expresión mucho más rotunda del Catecismo de Heidelberg. Si estamos de algún modo «dentro» (¡todos estamos dentro!), queremos tener claro que, vistos desde nosotros, los que están fuera no se encuentran en mejor situación que nosotros.

Los respectivos «gentiles» se encuentran siempre en la situación placentera de constatar que la Iglesia *no* les impone, que *no* les produce la impresión de ser una empresa esencial; tal vez les parece honorable, pero *no* creíble. Les llega de continuo la afirmación de que en la respectiva Iglesia todo gira en torno a la palabra de Dios, pero no ven pruebas de que esa afirmación se traduzca en hechos. Los que están fuera tienen, como tales, un fino olfato para percibir la miseria y culpa de la Iglesia, para captar el ¡No! divino contrapuesto a ella. Ellos ven el aguijón contra el que no pueden dar coces los que están dentro.

Lo que hay que decir desde Dios contra la Iglesia se dirá de hecho, con razón o sin ella, contra ella desde el «mundo».

Por eso, sólo el sentido de lo que hay que decir contra ella desde Dios puede servir de clave para interpretar lo que el mundo alega contra ella. Por tanto, no hay que caer en el error de pensar que la impotencia, la turbación, la absoluta falta de credibilidad con las que la miseria y culpa de la Iglesia se manifiesta al mundo son una realidad metafísica. La Iglesia *no* está liquidada, *no* está superada, *no* está acabada; ni aunque los «gentiles» vieran en ella con claridad diez veces mayor lo que ven. Como Dios no ha dejado caer al mundo mismo con su miseria y culpa, tampoco ha permitido que caiga la discutible cima del mundo, la Iglesia. «Mundo» e «Iglesia» son lo que son sólo en relación recíproca. ¿Cómo se podría hablar de exclusividad absoluta del uno respecto de la otra o viceversa? Absoluta es la contraposición de ambos respecto de *Dios*. Cierto que, vistas las cosas desde Dios, la Iglesia está «acabada», pero también el mundo: «acabados» están Israel *y* los gentiles. Por tanto: de ningún modo han tropezado (en la piedra de tropiezo y roca de escándalo, 9,33) para que cayeran.

«*Sino que por su caída se realiza la salvación de los gentiles*». La miseria y la culpa de la Iglesia son un momento del «paso» invisible de Dios de la reprobación a la elección, del No al Sí, de Esaú a Jacob, del faraón a Moisés, en el que él prueba con hechos su libertad soberana, en el que él se da a conocer, en el que lleva a cabo la reconciliación del mundo (9,22-23). Pero la miseria y culpa de la Iglesia no son una realidad última, otro dato metafísico junto a su justicia y gloria, sino sólo la nube de ira que cubre en el tiempo su justicia y gloria eternas, su voluntad de ayudar a todos, la esperanza de la Iglesia. «Un instante dura su cólera, y su benevolencia es de por vida. Alberga la tarde llantos, mas a la mañana está la exultación» (Sal 30,6). Hay reprobación sólo como sombra de la luz de la *elección*. El No de Dios es sólo la otra cara del *Sí* de Dios, vuelta inevitablemente a este hombre en este mundo, Esaú es Esaú sólo en cuanto que no es *Jacob*. El endurecimiento invisible del faraón sirve para demostrar la misma fuerza de Dios que la vocación invisible de *Moisés* pone de manifiesto. El *hombre* que recibe la revelación de Dios debe representar, con toda la miseria y culpa que esto lleva consigo, al hombre que recibe la revelación *de Dios* y tiene ahí su esperanza.

Pero el primero es Israel, es la Iglesia. En el fracaso, en la catástrofe de ella nace el segundo. «Por su caída se realiza la salvación de los gentiles». «Donde abundó el pecado, sobre-

abundó la gracia» (5,20). La elección es, de modo inaudito, la salvación posible y real del hombre del inevitable sino de la *reprobación*. El Sí de Dios sólo puede consistir en la inversión de su No. Jacob es Jacob porque no es *Esaú*. Y no habría llamamiento de Moisés que no fuera llamamiento de un *faraón* insanablemente endurecido. Así, por la caída de la Iglesia se realiza la salvación de los gentiles. Pero *¿cómo* acaece ella? En el triunfo de la *gracia* divina sobre toda injusticia humana. La injusticia humana de los gentiles, que clama al cielo, es obstáculo tan nulo para la justicia *de Dios* como la justicia humana de la Iglesia. Este contraste relativo (y negativo) con la Iglesia es, pues, el momento fértil del paganismo. Así, y no de otro modo, están justificados los gentiles respecto de la *Iglesia*. Al querer manifestarse Dios frente a la *Iglesia* como el omnipotente, al tener que estrellarse contra Dios la obra humana *de la Iglesia,* se pasa página en favor de los que están fuera. Al crucificar la *Iglesia* a Cristo viene la salvación a los gentiles.

«Para dar envidia a Israel». La conexión descrita permite que emerja la idea de una oposición metafísica entre individuos psicológicos «fuera» y «dentro» sólo para hacer que ella desaparezca de inmediato. Ambos son objetos, titulares e instrumentos de *un* obrar divino. Como posibilidad *divina,* la elección es también posibilidad *de reprobación*. El Sí de Dios ilumina hasta lo más recóndito de su *No* precisamente porque éste es tan radical, porque es el No *divino*. La provocadora preferencia demostrada en favor de Jacob hace que también *Esaú* recuerde al *Dios* de Jacob. Y del origen *divino* del llamamiento de Moisés participa también el *Faraón* con su endurecimiento; aunque no fuera más que mediante la «envidia», mediante la profunda perturbación que la existencia de los elegidos, es decir, la demostración de la libertad y elección graciosa divinas significa necesariamente para los reprobados. Precisamente esa envidia, esta *perturbación,* es –hablando en términos humanos– la esperanza de la Iglesia, la última palabra con la que se puede describir en categorías subjetivas lo que sucederá y tiene que suceder al hombre no elegido. Para eso ha «tropezado» la Iglesia, para eso sirve su fracaso, su falta de credibilidad, el humor involuntario que la rodea, para eso el daño profundamente oculto de José: para que ella conozca de nuevo en todo esto la libertad de Dios que se revela, para que ella participe de nuevo de la saludable, fértil y prometedora envidia y perturbación, para que ella se abra de nue-

vo a Dios. Si se da de nuevo este conocimiento, esta perturbación, esta apertura, entonces la miseria y culpa de la Iglesia han alcanzado su meta y, con ello, su final, su consumación ¡en Dios!

V. 12-15. Y, si su caída es riqueza para el mundo y su vaciado riqueza para los gentiles, ¡cuánto más lo será su consumación! ¡Os digo esto a vosotros, gentiles! Por ser apóstol de los gentiles, procuro dar publicidad a mi ministerio a ver si les entra envidia a los de mi raza y salvo a algunos. Porque si descartarlos a ellos ha supuesto reconciliación para el mundo, ¿qué será el acogerlos sino volver de la muerte a la vida?

«Y, si su caída es riqueza para el mundo y su vaciado riqueza para los gentiles, ¡cuánto más lo será su consumación!». Tropezar con la realidad *de Dios,* fracasar contra *Dios,* tener que morir de la enfermedad que es Dios, es todo un acontecimiento henchido de esperanza. Aquel a quien esto ocurre, puede haber caído, pero caído para ponerse de nuevo en pie mediante el obstáculo en cuya trampa ha caído. Puede haber caído, pero no de forma definitiva, no en un sentido metafísico, firme y absoluto que se extiende más allá de la frontera del tiempo. Caer en la trampa de *Dios* significa, porque Dios es *Dios,* por la *libertad* de Dios, que es posible levantarse de nuevo. Con esto tienen que contar los que constatan desde fuera el fracaso, el «vaciado» de la Iglesia. *Este* fin *no* es un final. «Riqueza para el mundo», «riqueza para los gentiles» es la miseria y culpa de la Iglesia, aquel fracaso, aquel «vaciado» de Israel tal como él se manifiesta en la crucifixión de Cristo, tal como él puede ser revelado al mundo sólo a la luz de la cruz de Cristo. Porque en esta catástrofe, en la *visión* de esta catástrofe revela Dios que él no ha renunciado a su libertad, a su invisibilidad ni a su «poder eterno y divinidad» (1,20), que él mismo, él solo quiere ser Dios sobre todas las obras del hombre.

Allí donde *esto se pone de manifiesto,* allí donde esto *suceda,* dentro o fuera, allí hay –en tal mostrar y ver– *elección,* anuncio del Señor resucitado, «rico para todos los que le invocan» (10,12), allí da él *gracia a los humildes*. Más allá de la cruz *está,* de modo invisible (mostrada por *Dios,* vista por ojos a los que *Dios* ha dado la vista), la resurrección. Ahí se *ha* demostrado y probado Dios, ahí se *ha* recordado Dios como origen de todas las cosas, como el Creador y Redentor, ahí *ha* hecho Dios que aparezca la plenitud *de su* posesión haciendo que *en* la plenitud de la posesión humana resultara visible la

caída, el minus, la cavidad, el fracaso, el vaciado. ¡La plenitud de su *posesión!* Es decir: su justicia, su plus, su riqueza, su misericordia, su visibilidad. La cavidad en la plenitud de la posesión humana tiene un final, como esta plenitud misma tiene un final. Pero la plenitud *de Dios,* el plus que aboga por aquel minus, no tiene fin. El final de la Iglesia es el comienzo de la plenitud de Dios, que no sólo es infinita, sino *eterna* y, por tanto, no es sólo la limitación, sino la abolición de lo finito contrapuesto a ella, plenitud en la que no hay, pues, electos *y* reprobados, gentiles *y* judíos, los que están fuera *y* los que se encuentran dentro, porque en ella todos son uno en Cristo Jesús.

Si el significado *negativo* del final de la Iglesia (¡el significado de la cruz de Cristo!) es el hecho de que Dios se libera de todas las cortapisas humanas, si es la posibilidad y realidad de la graciosa elección por Dios y de la reconciliación del hombre con él, si es el chispazo del instante eterno en el tiempo, entonces su significado *positivo* (¡el significado de la resurrección de Cristo!) es la luz eterna misma, la eternidad que no admite tiempo alguno junto a ella, la vida del Resucitado, la redención que ha tenido y tiene lugar, el hacer imposible la reprobación mediante la elección. Que los espectadores de la Iglesia y de su fracaso tomen conciencia de que las cosas *últimas* entran en consideración (¡supresión de la muerte, 11,15; 1 Cor 15,26!) cuando el final de la Iglesia es tenido en cuenta, que donde es constatable el «vaciado» (¡vaciado saludable!), la «consumación» está a las puertas. Sólo con temor y temblor sería posible constatar –mejor sería no hacerlo– que la Iglesia está *acabada,* porque ¿quién soportaría saber qué hay *entonces?*

«¡Os digo esto a vosotros, gentiles! Por ser apóstol de los gentiles, procuro dar publicidad a mi ministerio a ver si les entra envidia a los de mi raza y salvo a algunos». Los «de fuera», precisamente ellos, deben oír y considerar todo esto. Ellos han sido justificados mediante la miseria y culpa de la Iglesia. El instante de la reprobación de los de dentro es el momento de la elección de los de fuera. Lo que juzga a Israel, la gloria exclusiva de Dios, eso salva a ellos; a ellos en toda la desnudez –justificable casi en ningún instante– de su realidad casi injustificable; a ellos en toda su debilidad humana, exenta de razón para avanzar pretensión seria alguna. El apóstol *de ellos* es Pablo. Éste entiende que el Evangelio se dirige a ellos porque para él la desnudez y debilidad de ellos simboliza la desnudez y

pobreza de los hombres que están ante Dios y son justificados por Dios en contraposición al otro hombre que, satisfecho con la opípara plenitud de su propia justicia, no está ante Dios y hace imposible su justificación.

Pero eso hace que Pablo no pierda de vista a *Israel,* eso le reconduce de continuo a *Israel,* le incita –como Lucas describe con tino– a predicar en cada sitio primero a *Israel.* Porque la desnudez en la que el «gentil» se encuentra y que, en contraste con la plenitud de Israel, significa su apertura a Dios, no puede significar otra cosa que la situación en que se encuentra el hombre en general, también Israel, frente a Dios; no puede significar sino el punto donde, más allá de su propia justicia, que es su juicio, entra en consideración también para Israel el divino ¡A pesar de eso! del perdón. Y viceversa: ¿de dónde se sabría que el perdón es el sentido ultramundano de la humana desnudez de los hijos del mundo, sino de allí donde, agotada la posibilidad última, suprema, religiosa del hombre, se conoce en Dios el sentido de su situación y de la de todo hombre? Hasta la fecha no se ha predicado el perdón al mundo sino desde la atalaya de la Iglesia que capitula.

Si, por un lado, el mundo es el espejo en el que la Iglesia tiene que conocerse a sí misma de modo humillante y prometedor, la Iglesia es, por el otro lado, el espejo sin el que el mundo no se conocería a sí mismo en su relación con Dios. En este contexto hay que recordar que «Iglesia» y «mundo» deben ser entendidos aquí no como dos magnitudes históricas, sino dialécticas. Cual grapa de hierro, la infinita diferencia cualitativa entre Dios y hombre mantiene unidos «Iglesia» y «mundo». Esa grapa significa aquí rechazo del hombre y allí su elección. Pero esa diferencia hace del todo imposible que los hombres se disgreguen en los dos grupos correspondientes. Si los unos tienen que admitir que los otros son los perturbados a los que den envidia, los otros podrán conocer su condición de distintos en lo que justifica también a aquéllos, tienen que admitir que no tardará en «salvar» enseguida también a «algunos» de aquéllos, en arrancarlos de su endurecimiento, como señal de que la salvación y no la perdición es también el futuro eterno de todos ellos. El «Apóstol de los gentiles» no sería el enviado de Jesucristo si no se dirigiera tanto al gentil en el *judío* como al gentil en el *gentil.* Y el gentil no sería el elegido de Dios si él quisiera aferrarse a que el judío como tal es el rechazado, a que la Iglesia está acabada.

«*Porque si descartarlos a ellos ha supuesto reconciliación para el mundo, ¿qué será el acogerlos sino volver de la muerte a la vida?*». El «descarte» de la Iglesia consiste en que el intento último, supremo, que el hombre emprende en la Iglesia, el intento de oír y hablar la palabra de Dios es juzgado como titánico y resulta imposible; consiste en que ese intento hipoteca al hombre más que ningún otro. Prueba: la Iglesia ha crucificado a Cristo. Ella busca a Dios y lo desecha cuando lo encuentra porque es incapaz de captarlo. En el conocimiento de esta catástrofe se consuma la «reconciliación del mundo» con Dios. Cuando en la Iglesia el hombre viejo ubicado en la cima de sus posibilidades peca contra Dios y tiene que morir de la enfermedad que Dios es para él, entonces nace el hombre nuevo que tiene «paz con Dios» (5,1). «Siendo enemigos fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo» (5,9). ¿En qué otro emplazamiento habría que ver este «siendo enemigos» y este «reconciliados» sino en la caída de la Iglesia? ¿En qué otro lugar pisa Pablo mismo el umbral del mundo nuevo sino en la liquidación del fariseísmo, que se extiende de modo longitudinal a través de toda su vida? Precisamente la Iglesia *que cae,* precisamente el fariseísmo que *se autoinmola* tiene, en esa propiedad subrayada, una última justificación para existir. El gentil está interesado en *este* judío; el mundo está interesado en *esta* Iglesia. La humanidad necesita que haya de continuo un lugar donde se saquen las últimas consecuencias de las posibilidades dadas a ella, para permitir que en la manifiesta imposibilidad de ellas aparezca como consecuencia la posibilidad de Dios.

Y ahora sabemos que el «descarte» no es la última palabra; como no lo es para la totalidad del intento vital humano, tampoco para el intento emprendido en la Iglesia. Como tampoco las expresiones «reconciliación» y «paz con Dios», no obstante lo inaudito de su condición, son aún palabras últimas. Más allá del «descarte» aguarda la «acogida», la acogida de las imposibilidades humanas en la *posibilidad de Dios, la unidad* de origen y originado, el revestirse de *incorruptibilidad* lo corruptible, la *eternización* del tiempo, el *nuevo* cielo y la *nueva* tierra. Todo esto aguarda a la imposibilidad eclesial. Y si en ningún lugar se ve con mayor claridad que en la Iglesia lo que es «descarte», en ningún sitio puede verse con mayor claridad que en la Iglesia que este hombre en este mundo será «acogido» en la unidad de Dios. Cuando el *hombre* escuche y diga

en verdad y *realiter* la palabra de Dios, cuando se predique en todo el mundo el Evangelio (¡realmente el *Evangelio* y no un cristianismo cualquiera!), cuando se ejecute el programa de la Iglesia como programa de Dios, *entonces* –¿por qué decimos «entonces»?; ¡entonces no es un tiempo y es todo tiempo!–, *allí* –diremos para evitar el equívoco temporal de la posibilidad escatológica que queremos señalar–, allí donde la posibilidad humana encarnada en la Iglesia coincide con lo que ella significa y quiere dar a entender (con la posibilidad de Dios mismo, exclusivamente de Dios), allí está como paz con Dios lo que es *más* que reconciliación, allí hay «vuelta de la *muerte* a la *vida*».

En otras palabras: no el descartar, sino la acogida de la Iglesia, la realización de la Iglesia de Jacob se solapa con la *irrupción* del Día de Jesucristo, se identifica con la *aparición* de la gloria de Dios de la que nosotros nos gloriamos (5,2) ahora en esperanza, pero sólo en esperanza, se identifica con el *mundo redimido en Dios*. Por consiguiente, donde hay esperanza, allí –y esto hay que deciros a «vosotros, gentiles», a vosotros, espectadores de fuera (en cuanto que sois justificados como tales)– hay esperanza *también* para la Iglesia, *precisamente* para la Iglesia, allí hay toda esperanza como tal esperanza para la Iglesia porque en la esperanza para la Iglesia se encierra *toda* esperanza. Si en algún lugar, en este punto en el que la enfermedad del mundo eclosiona es donde tiene que producirse la inflexión hacia la sanación. ¿A qué aguardamos? Aguardamos a oír y decir de modo existencial la palabra de Dios. Por tanto, si algún evento merece la atención de todos los hombres (¡y que la atrae a pesar de todos los pesares!), ése es el que acaece dentro de los muros donde se emprende de continuo, y siempre en vano, el intento de oír y decir la palabra de Dios.

V. 16-18. Si las primicias son santas, también la masa. Si la raíz es santa, también las ramas. Si algunas de las ramas fueron desgajadas y tú –olivo silvestre– fuiste injertado en su lugar, hecho partícipe de la raíz y de la savia del olivo auténtico, no te engrías contra las ramas. Y si te engríes, ten en cuenta que no sostienes tú a la raíz, sino la raíz a ti.

«Si las primicias son santas, también la masa. Si la raíz es santa, también las ramas». Las «primicias» santas, la «raíz» santa son la posibilidad escatológica, última, que es el tema y, como tal, el juicio y la promesa de la Iglesia. En ella nace y debe nacer de continuo la Iglesia. En ella fracasa y debe fracasar

de continuo. En ella, esperando contra toda esperanza (4,18), *no* fracasará la Iglesia (5,5; 9,33; 10,11). Las metáforas de las primicias y de la masa, de la raíz y de las ramas no deben llevarnos a suponer que se habla aquí de una relación «orgánica», continua e inmanente de la Iglesia con su origen y final. Es posible que, al utilizar los términos «primicias» y «raíz», Pablo pensara en los patriarcas o en los elegidos de Israel. Pero en tal caso, pensaría en estas figuras históricas viéndolas como portadoras de aquella posibilidad escatológica; en modo alguno pensaría en una tradición histórica supraterrestre o infraterrenal, en una conexión de algún modo intramundana. Porque no cuadra con analogía visible alguna la santidad del origen y del final, la participación del centro en esta santidad, es decir, la conexión entre la Iglesia de Esaú, que nosotros conocemos, y la Iglesia de Jacob, desconocida para nosotros. La santidad de Dios en la más estricta trascendencia, la santidad del Dios que habita en una luz inaccesible, es la esperanza de la Iglesia. Pero, como hemos oído (11,13-15), ella *es* su esperanza porque la magnitud de la miseria y culpa de la humanidad puede ser captada aún en el enclave «Iglesia» como pregunta con la que concuerda *esta* respuesta. Y esta esperanza *santifica* y santificará de continuo a la Iglesia en toda su impiedad.

«Si algunas de las ramas fueron desgajadas y tú –olivo silvestre– fuiste injertado en su lugar, hecho partícipe de la raíz y de la savia del olivo auténtico, no te engrías contra las ramas». «Pablo es un urbícola, pero Jesús creció en un entorno rural» (Lietzmann). No, Pablo no se permite por eso una metáfora imposible para el jardinero, sino porque lo inconcebible de lo que aquí se trata excluye toda posible comparación. Las ramas desgajadas del olivo noble significan la reprobación de la Iglesia. La rama del olivo silvestre injertada en lugar de aquéllas en el olivo noble quiere dar a entender la elección de los que están fuera. Lo uno es tan monstruoso como lo otro. Pero se trata precisamente de eso: Dios no se deja encontrar por los que le buscan, se deja encontrar por los que no lo buscan (10,20), sólo porque él es *Dios,* porque quiere mostrarse a ambos como *Dios. Él* es la raíz santa del árbol. Desgajada de ese árbol, ni siquiera la púa noble puede crecer. En cambio, hasta el esqueje salvaje, injertado en ese árbol, tiene vida y alimento.

No se trata, pues, de que el injerto salvaje aventaje a la púa noble, el gentil al judío, el que está fuera al que está dentro. La arrogancia con la que los de fuera en su supuesta pujanza libre

y silvestre desearían quizás menospreciar a los que están en la Iglesia es siempre aún más imposible que la inversa. Si la desnudez de aquéllos ante Dios no es peor, en ningún caso es mejor ante él que la justicia humana, de suyo respetable, de los que están dentro. Pues no hay que olvidar que en *la* desnudez en la que el hombre es agradable a Dios, en *la* candidez o estado deplorable en los que él está en condiciones de ser justificado y salvado, está él *sólo* ante Dios, por la gracia de Dios, no por su condición de «gentil», de no perteneciente a la Iglesia, de hijo del mundo. *Su* desnudez es sólo *metáfora* de esta desnudez agradable a *Dios*.

Ahí no cuentan ni la pretendida naturalidad originaria ni la sobriedad proletaria ni el encomiado y postulado pensamiento y lenguaje «no teológico» del «laico» religioso ni cualquier otra conciencia, subconsciente o inconsciente; como tampoco cuenta la conciencia eclesial. Cuanto acaece *en el hombre,* desde los ejercicios en el monasterio benedictino hasta el bullir ideológico en la casa del pueblo de los socialdemócratas, todo eso son peldaños de *una misma* escalera. De la pobreza de espíritu, de la *absoluta* desvinculación de toda Iglesia, ensalzada por Jesús y que hace justo al gentil delante de Dios, nadie ha podido ufanarse todavía porque ella, como tal, nunca se ha dado aún. También el que está fuera adorará como milagro el que exista la posibilidad divina de perdón para él mientras que, al parecer, no existe para el de dentro. Pero nunca podrá hacer valer esa posibilidad como privilegio *suyo*.

«Y si te engríes, ten en cuenta que no sostienes tú a la raíz, sino la raíz a ti». Esto quiere decir que *si,* dándotelas de gentil, de espectador, de esteta, de socialista, de ecologista o de lo que fuere, y creyendo que mantienes una relación «autónoma» con Dios, no puedes dejar de mirar por encima del hombro a la Iglesia –y no puedes dejarlo porque tú mismo estás desde hace tiempo en una Iglesia pequeña–, en el mejor de los casos vives de la posibilidad que hace imposible a la Iglesia, quiere decir que tú, en el mejor de los casos, tienes razón donde ella no la tiene, quiere decir que tú –en el mejor de los casos– estás en el Sí que debe tornarse No para la Iglesia. Vives, pues, de lo que está más allá de tu posibilidad y de su imposibilidad, más allá de tu derecho y de su sinrazón, más allá de tu Sí y de su No. *«La raíz te sostiene a ti»*. Desvarío megalómano es pensar que también podría suceder al revés, que tú, con tu autenticidad, pureza, honradez y laicismo, podrías ser raíz y

fuente de lo divino. Tal vez quieras desvincularte por un rato de la miseria y culpa de la Iglesia, pero no te liberarás de lo que constriñe y juzga a la Iglesia. Lo que eres, lo eres sólo si el mismo Algo te libera ahora de tu arrogancia. El que se ufana de esta liberación está empantanado con la Iglesia en la misma miseria y culpa. No está ya fuera, sino *dentro* desde hace tiempo, en grado igual o mayor. Él es entonces una rama desgajada como aquellas de las que él querría mofarse.

V. 19-22. Profundicemos en esto: **Pero dirás: Las ramas fueron desgajadas para que yo fuera injertado. ¡Muy bien! Por su incredulidad fueron desgajadas, y tú por la fe estás donde estás. ¡No te engrías, sino teme! Porque si Dios no perdonó a las ramas naturales, tampoco te respetará a ti. Considera la bondad y severidad de Dios: severidad con los que cayeron, bondad contigo si te mantienes en esa bondad. De lo contrario, también tú serás desgajado.**

«*Las ramas fueron desgajadas para que yo fuera injertado*». Con esta afirmación triunfal suelen afear a la «Iglesia» los elegidos «de fuera». Pero *¿tiene que suceder así por necesidad?* ¿No podría ser de otra manera? Interesa dejarlo muy claro: hoy somos nosotros los que vemos, captamos, entendemos, vivimos, experimentamos, testimoniamos y difundimos a Dios y su reino o «la vida» o «la decisión». Abandonados quedan los antiguos caminos, rotas las antiguas tablas, superados los «hombres de ayer», derribados los ídolos de «*antes* del gran acontecimiento». Ahora llega nuestro día. Etc.

«*¡Muy bien!*». Esta exclamación parece la rúbrica atinada. ¿Quién negaría de modo radical la posibilidad de tal discurso? Ése ha sido el grito siempre que una ráfaga de viento divino abría aquí una puerta, cerraba allí otra, cuando la libertad divina liberaba aquí a los hombres, allí los constreñía, creaba aquí un jarrón y allí un orinal, difundía aquí luz y allí sombras. Y tal discurso, tal estado de ánimo era al menos metáfora de una verdad esencial en la medida en que tenía un sentido y no era por principio un puro equívoco. ¿Por qué no habrían de entonarlo como alabanza a Dios los elegidos de fuera? ¿Por qué no habría de ser el canto del tiempo en el que es un placer vivir?

Pero: «*Por su incredulidad fueron desgajadas, y tú por la fe estás donde estás*». Éste es el criterio que deben tener presente los elegidos. Sin duda, exhorta a la prudencia. Es peligroso ponderar la propia posición en el Reino de Dios. Es peligroso

verse a sí mismo como figura en una historia de la salvación y compararse con otros. Es peligroso saber demasiado bien quién y qué es uno. Es preferible dejar que sea Dios el que sepa de nosotros. Porque en *su* saber se decide si todo esto es verdad o es mentira y fantasía en el mismo instante. La fe es el fundamento de la elección. El rechazo se cimienta en la incredulidad. Pero, ¿acaso hay alguien que sea *creyente?* De modo invisible, impalpable e incierto *para nosotros* se fundamentan en Dios la fe y la incredulidad. La raíz, ella es la que lo hace. Frente a la *raíz,* ¿en qué aventajaría la rama silvestre a la rama noble?

Por tanto: «*¡No te engrías, sino teme!*». «No resuena aquí precisamente el tono de certeza absoluta de la salvación escuchado en 8,28ss» (Jülicher). ¡Pues sí resuena! ¡Con toda nitidez! Porque lo dicho allí se afirma de «aquellos que aman a Dios», y el *amor* a Dios brota constantemente del *temor* de Dios, del que se nos dice aquí que él, precisamente él, es el comienzo del conocimiento. La fe no es una cosa (como, por ejemplo, la «piedad») de la que uno pueda vanagloriarse, que uno pueda mencionar ante Dios y ante los hombres y utilizar contra ellos, y en virtud de la cual uno podría engreírse. La fe brota, bajo el temor y temblor, del conocimiento de que Dios es *Dios*. Lo que no brota ahí, eso no es fe sino incredulidad, y cimienta la reprobación. «La certeza de la salvación» (caso de que sea apropiada esta expresión problemática) no es jamás una propiedad que alguien pudiera aducir por alguna razón en contra (¡o a favor!) de una Iglesia. ¡No hay otro malentendido más funesto de los Reformadores! *Dios* decide y, como su bondad, también su severidad (como *su* bondad, como *su* severidad) se renueva cada mañana.

¡Se da la elección por gracia! ¡«La certeza de la salvación» *sin* una exclusiva predestinación doble, la certeza de la salvación en el sentido del protestantismo moderno, es peor que el paganismo! «El espíritu de esclava de Hagar se hincha cuando ha concebido. Pero eso es el camino para ser expulsado» (Steinhofer). Hay que recordar que aquel lenguaje triunfalista utilizado muchas veces por los de fuera contra la Iglesia era la campana que hacía sonar una nueva Iglesia que no debía esperar mucho tiempo a contraer la miseria y culpa de la antigua, que pertenecía enseguida a las ramas desgajadas. «*Porque si Dios no perdonó a las ramas naturales, tampoco te respetará a ti. Considera la bondad y severidad de Dios: severidad con los*

que cayeron, bondad contigo si te mantienes en esa bondad. De lo contrario, también tú serás desgajado». ¡Cuidémonos de los «laicos» que hacen valer su laicismo como un *plus*! ¡Guardémonos de los hijos del mundo que tienen una conciencia jubilosa y afectada de su condición mundana! ¡Cuidémonos de todos ellos, si es posible, más que del clero! De seguro que los verdaderos elegidos de fuera *no* darán esos gritos de victoria.

V. 23-24. También aquéllos, si no se obstinan en la incredulidad, serán injertados; que poderoso es Dios para injertarlos de nuevo. Porque si tú fuiste cortado del olivo silvestre que eres por naturaleza para ser injertado contra tu natural en un olivo cultivado, ¡con cuánta más razón ellos, según su naturaleza, serán injertados en su propio olivo!

La esperanza de la Iglesia es inquebrantable e inexpugnable. «El que dispersó a Israel lo congregará» (Jer 31,10). De Dios vienen la reprobación y la elección. Ambas son siempre maravillosas, oscuras e incomprensibles. Pero más portentosa, más incomprensible y más oscura es la elección de aquellos que *no* buscan a Dios que la elección de quienes le buscaban de continuo. Ellos tienen motivos para esperar sólo en la gracia, y, por tanto, para esperar *con* la Iglesia y para ella.

LA META (11,25-36)

V. 25-27. Pues deseo, hermanos, que no paséis por alto este misterio ni os mováis en vuestras casuales ideas al respecto: El endurecimiento vino de modo parcial sobre Israel hasta que entre la consumación para los gentiles. Y, cuando esto suceda, todo Israel será salvado, como está escrito: De [1] Sión vendrá el Liberador y apartará las impiedades de Jacob. Y ésta será la alianza que haré con él: que yo quitaré sus pecados.

«Deseo que no paséis por alto este misterio ni os mováis en vuestras casuales ideas al respecto». Esperar significa fijar la mi-

[1] Pablo cita en v. 26 a Is 59,20 según LXX, pero, curiosamente, pone ἐκ en lugar de ἕνεκεν Σιών. No obstante su segura atestiguación y el consenso tácito que todos los comentarios observan al respecto, me atrevería, al menos, a preguntar, como supuso Beza, si en este ἐκ no hay una abreviatura o un error de un copista. «Aptius ad propositum quadrabat loquutio, qua utitur propheta», señala Calvino con razón. Si el ἐκ es paulino –de momento no hago mía la conjetura de Beza– hay que tenerlo en cuenta en la explicación, como haré más abajo.

rada en la realidad desesperada y saber que ella es relativa, saber cuál es la meta que constituye el sentido trascendente hacia el que aquélla tiende de modo invisible. Esa realidad desesperada con su doble significado oculto, con su reserva e incomprensibilidad a las que sólo la esperanza puede hacer saltar por los aires, es el *«misterio» (Mysterium).*

En el lenguaje de Pablo, «misterio» sería lo que nosotros denominamos paradoja. Misterio es la existencia del hombre del pecado, que impide que irrumpa el Día de Jesucristo (2 Tes 2,7). Misterio es que no todos moriremos, pero que todos seremos transformados (1 Cor 15,51). Misterio es el, en principio dudoso, hacerse uno marido y mujer en el matrimonio (Ef 5,32). Misterio es, sobre todo, el Evangelio mismo como palabra de hombre de la que desearía brotar la palabra de Dios. «Quoties desperationem nobis iniicit longior mora, occurrit mysterii nomen» (Calvino). Así, también la situación entre Dios y el hombre, tal como está configurada bajo el punto de vista de la *Iglesia,* es un *«misterio».* Constituye para nosotros un enigma insoportable el hecho de que conocemos y conoceremos de modo directo, siempre y sólo, la miseria y culpa de Israel, de la Iglesia de Esaú; el hecho de que, en lugar de la revelación que la Iglesia desearía realizar e incluso ser, se produce en la Iglesia, siempre y por doquier, velamiento; el hecho de que se da en otro sitio una revelación y elección al margen de la Iglesia, de toda Iglesia.

Ante todo, hay que *comprender* como tal este misterio: no podemos pasarlo por alto; no hay que desconocer que Dios ha puesto en nuestro camino un enigma para cuya solución hay que recurrir necesariamente a Dios mismo. Frente a ese enigma, lo más que el hombre sabe hacer es exhortar a la esperanza. Las ideas y sentimientos que el casual acontecer en el tiempo pueda susurrarle al toparse con el enigma son inadecuados. «Ideas casuales» respecto de la miseria y culpa de la Iglesia son todas las impacientes, puramente subjetivas, pretenciosas excitaciones, enojos, decepciones, lamentos, pretensiones y afanes de martirio que suelen producirse por falta de conocimiento de la problemática *última* de la situación. Hay que tener presente que la antinomia entre Iglesia y Reino de Dios es infinita (9,6). Dentro de esta oposición, ningún hombre puede estar en el lado que tiene razón. Nadie puede hacer otra cosa que pensar con temor y temblor en aquel que tiene razón aquí. Nadie es competente para dudar del lado humano exento de razón sin dudar, ante todo, de sí mismo. Nadie tiene derecho

a no creer ya más en la Iglesia, a no ser que, al mismo tiempo, dejara de justificarse a sí mismo. Nadie está en condiciones de *no* esperar aquí. Nos encontramos ante el misterio *de Dios* cuando estamos ante el misterio de la Iglesia. Por eso precisamente la *esperanza* es la única respuesta correcta.

«*El endurecimiento vino de modo parcial sobre Israel hasta que entre la consumación para los gentiles*». La catástrofe de la Iglesia nos ofrece una pintura en la que cada uno de sus puntos debe hacernos pensar en Dios. «De él, por él y para él son todas las cosas» (11,36). *Él* es el que convierte en inevitable la tarea que se fija la Iglesia. *Él* es la gran imposibilidad que se contrapone a la solución de esa tarea. De *él* se hace deudor el hombre precisamente aquí. *Él* es el que aglutina aquí al hombre como con una grapa, el que se da a conocer al hombre precisamente ahí como el Dios uno, como el más allá de su miseria y culpa, como la meta de su esperanza. El mismo Dios que elige a Saúl rechaza al mismo Saúl para elegir a David. ¿Por qué? Porque él es Dios. «Mi alma reposa en Dios, que me ayuda». Precisamente este actuar *inaudito* es un obrar *divino,* fuente de calma, a la vista del cual se *puede* esperar, *hay* que esperar. Si ese obrar fuera menos inaudito, no sería un obrar divino; entonces el hombre tendría otras opciones que la de estar calmado y esperar. Dios se ha velado y ocultado a los ojos de Israel; se ha vuelto incognoscible e imposible para él.

El hombre como hombre *no puede* conocer a Dios. Teniendo ojos para ver *no* ven; teniendo oídos para escuchar *no* oyen. Vano es todo su querer, buscar, reflexionar y afanarse. Se falla, hay que fallar en el punto decisivo. En la penitencia no se busca, no es posible buscar, el *auténtico* arrepentimiento. «Aunque casi lleguen a atraparla como el perro a la mosca, sin embargo se les escapa» (Lutero). Esto es «endurecimiento» y ésta es la situación de Esaú. Pero por ser *tan* grande, por ser infinito el aprieto en que Dios pone a Israel, por eso el aprieto tiene un más allá *real,* un final *real* en Dios mismo, que es el más allá de todo más acá, que es también el final de la infinitud.

En primer lugar, porque el «endurecimiento» viene de Dios, por eso existe él sólo «de modo parcial», relativo. A la totalidad de los reprobados se contraponen de continuo los invisibles «siete mil» (11,4) elegidos, consolados ya en la aflicción, sacados ya del aprieto. Se hace transparente el muro celestial que crea siempre y por doquier una separación entre los

hombres y Dios (¡cuando se produce el milagro; por tanto nunca y en sitio alguno!). El Señor conoce a los suyos.

En segundo lugar, este «endurecimiento» no es más que un destino temporal del hombre. La eternidad como valor fronterizo del tiempo pone punto final a ese destino. La eternidad como origen del tiempo es la meta de ese destino. Final y meta del «endurecimiento» es la posibilidad escatológica de que «entre la consumación para los gentiles» (11,12.13). A esta posibilidad *de Dios* debe «preceder» el agotamiento de la posibilidad *humana;* al nacimiento del hombre nuevo debe preceder la muerte del hombre viejo; a la irrupción de la redención debe anteceder la catástrofe de la Iglesia. Los gentiles que han sido rescatados deben caminar en la luz de la gloria *de Dios* y *del Cordero;* en aquella Jerusalén en la que no habrá templo alguno (Ap 21,22-24). Conociendo esta meta y final, hay que dirigir la mirada a la realidad desesperanzada del endurecimiento de Israel, hay que guardar la calma y esperar.

«Y cuando esto suceda, todo Israel será salvado». La salvación de los perdidos, la justificación de los injustificables, la resurrección de los muertos tiene que venir de donde vino su catástrofe. La Iglesia es la encarnación del *hombre* que recibe la revelación de Dios. Como tal, éste está perdido, se halla en la injusticia, muerto. Esto es el daño de José que estalla en la Iglesia. Salvación, justificación y resurrección hay que esperar sólo de que la revelación *de Dios* cree en el hombre al hombre *nuevo* que intercede de modo invisible en favor de aquél, que es su sentido, su meta y su consumación, como aquél en su endurecimiento indescriptible también intercede por *él,* designa y mantiene abierto *su* sitio en este mundo, *le* pone de continuo en compromiso, padece por *él* y *le* aguarda: él, «figura del que había de venir» (5,14).

Este hombre nuevo que había de venir, salvado, justificado y vivificado por la revelación de Dios, es, con los elegidos de Israel, la *gentilidad* elegida en Cristo. Recordamos también aquí que con esto no nos referimos a magnitud histórica alguna, a suma alguna de individuos psicológicos, de «cristianos de la gentilidad» conscientes o inconscientes. La existencia de eventuales «cristianos de la gentilidad» tiene en este contexto sólo sentido demostrativo. Lo que se quiere indicar es la pobreza, la desnudez y la carencia de esperanza de los gentiles en cuanto que ellas, en contraposición a la plenitud, salud, saciedad y certeza de Israel, designan *al* hombre que es elegido en

Cristo por gracia. La forma más clara de ofrecer el perfil del hombre nuevo, «de Jacob», del elegido como hombre *creado por Dios,* es la de contrastarlo de modo expreso con su hermano mayor, con «Esaú» que oye y habla *como hombre* la palabra de Dios. No se puede decir con más claridad que quien como *hombre* elige a Dios, tiene que ceder el puesto al hombre elegido por *Dios.*

Y esto es lo que hay que decir y escuchar. Éste es el sentido de la *doble predestinación,* la apertura del «misterio» de Dios, la meta de su libertad salvaguardada de continuo. Si se dice y se oye esto, si se consuma, pues, la revelación *de Dios* a los hombres, entonces, con ello, se realiza la posibilidad imposible, escatológica, de que el *hombre* que la recibe, y que, como tal, no puede sino ceder el sitio, menguar y desaparecer, es salvado, justificado y resucitado: salvado en su condición de perdido, justificado como el injustificable, resucitado de entre los muertos; entonces acaece el suceso imposible, que en Cristo entra en el ámbito de lo posible, de que Dios se demuestra y acredita como Dios no sólo en su cólera, sino de modo completamente distinto en su *compasión.* En *otras* circunstancias, mediante salvaciones, justificaciones y resurrecciones directas que acaezcan en el plano de la historia o de la psicología no es posible ayudar al hombre en el culmen de *sus* posibilidades, al hombre que acepta escuchar y decir la palabra de Dios. Él *será* salvado bajo estas circunstancias, en el *futurum resurrectionis,* en la visión de la existencialidad invisible de Dios. Y esto vale para la *totalidad* de Israel, para la *totalidad* de la Iglesia, de *toda* Iglesia.

Ella es entonces figura del *Venidero,* vaticinio *cumplido,* canal por el que discurre ruidosa el agua viva de la *revelación.* «Sólo donde hay tumbas puede haber resurrecciones» (Nietzsche), y allí donde hay tumbas, allí *hay* resurrecciones. Allí donde la Iglesia está *acabada* (no en virtud de un voto de hombre, sino en virtud de un juicio divino), allí *principia* ella. Allí donde ella carece por completo de derecho, allí comienza su derecho. Allí donde toda Iglesia está liquidada (¡desde Dios!), allí no está liquidada Iglesia alguna, allí toda Iglesia es alusión, umbral, pilar de otra orilla, testimonio de la esperanza, embajadora vicaria de Cristo, una cabaña de Dios entre los hombres. Allí donde los gentiles han misionado a la Iglesia con la Buena Nueva de la libertad y compasión de Dios, con toda la humillación y promesa que este mensaje lleva consigo, tal vez ha sonado la hora de la misión de la Iglesia a los gentiles.

Y nunca se la acogerá con celeridad, celo y gozo bastantes, como puede verse en Pablo. La Iglesia doblegada puede y debe aceptar con la cabeza erguida su tema. La Iglesia perdida será la portadora del mensaje de la salvación. La Iglesia espantada puede y debe hablar del Dios con el que uno se embarca en la aventura. La Iglesia inexorablemente consciente de sus límites puede aventurarse sin miedo ni fatiga en su cometido sin límites. El vaticinio del segundo Isaías acerca del Siervo de Dios al que las naciones deben escuchar se cumple *entonces,* se consuma *allí.* Allí donde se conoce la palabra de la cruz y se la considera como la imposibilidad *de Dios* que crea dificultades a toda carne, allí la afirmación de que Cristo ha resucitado es conocida y tenida como la *posibilidad* de Dios en el espíritu y en la verdad.

«De Sión vendrá el Liberador y apartará las impiedades de Jacob. Y ésta será la alianza que haré con él: que yo quitaré sus pecados» (Is 59,20; 27,9). Con estas reminiscencias traídas del Antiguo Testamento subrayamos nuestra voluntad de que se considere a la posibilidad *divina* como llave del «misterio», como meta de los oscuros desarrollos de la historia de la Iglesia en los que nosotros nos encontramos. Hemos hablado de las cosas *últimas,* de la aparición de la parusía de Jesucristo. Él es la «consumación para los gentiles», el portento del Sí divino dicho a la humanidad irredenta. *Él* es el Liberador. *Él* es el individuo en el que dos se hacen uno, que está de modo existencial ante Dios. En él la elección vence y engulle a la reprobación. «De Sión» viene él, de arriba, del fundamento invisible de la Iglesia del que vino también la reprobación de ella, de la gloria del trono de Dios; dignidad regia y poder regio con él; y significa creación su aparición que *no* tiene lugar en tiempo alguno porque es misterio, anulación, fundamentación y eternidad de *todo* tiempo. Por eso, también su obra es lo inaudito: «apartar las impiedades de Jacob», quitar las envolturas de todo lo inevitable, limitado, erróneo y consentáneo con Esaú que cubre aquí y ahora a la Iglesia invisible de Jacob, el pacto de la nueva alianza, de la que Dios es el único promotor y que consiste en «quitar», en arrebatar, suprimir, borrar y aniquilar los pecados y el pecado, en el retorno del hombre a la unidad con Dios perdida *por completo* aquí y ahora. Nos encontramos otra vez en el límite de lo que es posible decir, y nos quedamos ahí. Precisamente ese límite es el final del «endurecimiento», la meta de los incomprensibles caminos de Dios.

V. 28-32. Por un lado, considerando el evangelio, son enemigos para ventaja vuestra; pero por otro, considerando la elección, son predilectos de Dios, por razón de los patriarcas, pues los dones y la llamada son irreversibles. Pues como vosotros, antes rebeldes a Dios, a través de la rebeldía de ellos habéis obtenido ahora misericordia, así ellos son ahora rebeldes a través de la misericordia otorgada a vosotros, para que también ellos obtengan ahora [2] misericordia. Porque Dios encerró a todos en la rebeldía para tener misericordia de todos.

«Considerando el evangelio, son enemigos para ventaja vuestra; considerando la elección, son predilectos de Dios por razón de los patriarcas». Tratamos de compendiar ahora el contenido de estos tres capítulos en la expresión más pregnante. Hemos visto que «Iglesia» es un *factum* ambivalente. Se expresa en ella toda la anfibología de la naturaleza y cultura humanas. En cuanto que, desde el punto de vista del pragmatismo humano, se contraponen aquí el mensaje salvífico de Cristo, por un lado, allí la obra humana de la Iglesia, por el otro, no hay duda de que la Iglesia es el lugar en el que se hace patente la animosidad del hombre contra Dios, en el que su indiferencia, su malentendido y su rebeldía alcanzan su forma más sublime y más ingenua, en el que se hace visible el punto muerto entre dos mundos donde las ingentes fuerzas de Dios contrapuestas al violento acoso no pueden avanzar ni un paso más.

El hombre piadoso intentado y conseguido por la Iglesia, y justificado como tal, parece constituir con su saber, obrar y orar algo así como el obstáculo último e invencible más acá de la barricada. Cuanto el hombre emprende para defenderse de Dios aparece reunido, enérgicamente concentrado, armado hasta los dientes, en *este* hombre. ¡De ahí la «purificación del Templo»! Por eso, viendo a *este* hombre, hay que abandonar definitivamente, por utópica, la idea de un camino directo entre Dios y el hombre. Pero justo por eso aparece también, considerando a *este* hombre, la posibilidad del camino indirecto, del perdón, de la misericordia de Dios. Mensajero de este camino indirecto, testigo del perdón, vaso de la misericordia, es siempre, frente a *este* hombre, el otro hombre, el que está fue-

[2] No puedo abogar por la supresión del segundo νῦν en v. 31. El que aparezca este νῦν sorprendente donde, tras el πότε de v. 30, esperamos quizás un τότε contribuye a crear en este pasaje una tensión escatológica casi insoportable.

ra, el hombre de mundo, el pagano: evidenciando toda su menesterosidad, su entreguismo y su indefensión. En él se hace patente que el obstáculo ha sido eliminado. En él se ve con claridad cómo Dios y el hombre forman una buena pareja. Porque Dios ha previsto manifestar con claridad en ese *otro* hombre su gloria y su misericordia («para ventaja vuestra»), por eso *este* hombre, que es la meta y resultado de la Iglesia, tiene que estar, como *«enemigo»* del mensaje de salvación, aquende la frontera. Tiene que abundar el pecado para que sobreabunde la gracia (5,20).

Pero ¿dónde estaría la gentilidad que en esta «enemistad», en este «abundar el pecado», en lo desesperado de esta situación, no fuera solidariamente una con Israel? Pero dado que, desde el punto de vista de la invisible pragmática divina, el evangelio de Cristo y la Iglesia como portadora indigna de la palabra divina no *pueden* contraponerse como dos porque aquélla no es otra cosa que la revelación, la elección sólo por gracia que afecta precisamente a los *enemigos* de Dios (5,10), dado que precisamente el hombre *in*justificable e *in*salvable tiene la promesa divina, y que él, a pesar de su rebeldía, está desde un principio bajo la misericordia de Dios y debe servir a la gloria divina («por razón de los patriarcas», por razón de Abrahán, del pagano, de la fe), también los de dentro, precisamente ellos, son los «predilectos de Dios». Entonces es sacrificado y entregado *en* la Iglesia el hombre piadoso en su propia y peligrosa magnitud antidivina. Entonces se crea espacio *en* la Iglesia para la justicia forense de los gentiles. Entonces la Iglesia es comunidad de los que buscan el perdón *y por ello* son santos, de los extraviados *y por ello* salvados, de los moribundos *y por ello* vivientes. Entonces en la miseria y culpa *de este* hombre, del sapiente, activo y orante hombre de la Iglesia, aparece congregada y concentrada la esperanza del hombre en general, la inaudita justificación y salvación de todo aquello que el hombre emprende y consuma sin saber lo que hace.

Él mismo, el hombre piadoso, es entonces el pagano: llegado al *final* de todo camino directo a Dios, es el emisario del camino indirecto; *como* testigo de la catástrofe de la justicia humana, es el testigo de la resurrección; *como* vaso de ira, es el vaso de misericordia. ¿Dónde habría un israelita que no compartiera de verdad con la gentilidad esta situación bendita? Si Israel se atreviera a situarse en el suelo de la elección de sus

patriarcas, si la Iglesia se atreviera –movida y sostenida sólo por la fe– a sacrificar, a devolver, a descender, a ser humilde, objetiva y seria, ¡qué gran cambio podría experimentar de un instante a otro! Sería grande por no ser ya grande, por ser grande sólo mediante la misericordia de Dios.

«*Los dones y la llamada de Dios son irrevocables*». «¿Acaso la infidelidad de ellos abolirá la fidelidad de Dios?» (3,3). «Dios no ha rechazado a su pueblo» (11,2). Más verdadero que la razón que asiste a los de fuera frente a los de dentro, más verdadero que la sinrazón en la que los de dentro se encuentran frente a los de fuera, más verdadero que todo el pragmatismo visible que parece desprenderse de este contraste entre Iglesia y mundo, es siempre el tema de la Iglesia: el pragmatismo divino, invisible, de que él, él mismo, sólo él, da y quita la razón y la sinrazón; es siempre el tema de la libertad de Dios, que significa el juicio, pero también la consolidación de la Iglesia, la temible purificación de ella, pero también su consumación. La verdad contenida en aquellas verdades es Dios, nada más que Dios. La *reprobación* de sus elegidos no hace sino confirmar los dones y la llamada procedentes de Dios, como *pueden* ser, y *serán,* confirmados de continuo sólo mediante la *elección* de los reprobados, pues ambas cosas son una y la misma, de modo invisible, en Dios. Permanece intacto el interés de la humanidad que trata de expresarse en toda Iglesia, aunque, como de hecho sucede, todas las Iglesias fracasen en este punto. Irrevocable es el *envío,* que tiene lugar allí donde hay hombres que toman conciencia de este interés, aunque suceda, como sucede, que todo hombre con esa conciencia sea arrastrado a la catástrofe de todo humanismo. *Abierta* permanece la posibilidad que se abre siempre que el hombre conoce su miseria como preparada por Dios y su culpa como culpa respecto de Dios, aunque –¡todos nosotros no lo sabemos de otra manera!– no tuviera ninguna otra esperanza.

«*Como vosotros, antes rebeldes a Dios, a través de la rebeldía de ellos habéis obtenido ahora misericordia, así ellos son ahora rebeldes a través de la misericordia otorgada a vosotros, para que también ellos obtengan ahora misericordia*». «Pero él habla del maravilloso régimen de Dios en su Iglesia. Dice que los que tienen el nombre y la fama del pueblo de Dios y de la Iglesia (¡como el pueblo Israel!) son reprobados a causa de su incredulidad. En cambio, los otros, los que antes no eran pue-

blo de Dios ni obedecían, reciben ahora el evangelio, creen en Cristo, se convierten ante Dios en la Iglesia recta y son dichosos» (Lutero).

Sí, «maravilloso», paradójico e inaudito es el modo en que opera el régimen de Dios en su Iglesia. Oscuridad, reprobación, sintonía con Esaú, «rebeldía», es el denominador común en el que se encuentra en un primer momento *todo* lo humano en cuanto tal. A ese «antes» se contrapone en plena invisibilidad el «ahora» de la revelación en su movimiento *de* aquí *hacia* allá. «Pero ahora», en la luz del instante eterno, en la luz del Día de Jesucristo, *vosotros,* vosotros gentiles, vosotros que estáis fuera, vosotros insanables, vosotros privados de esperanza «habéis obtenido misericordia». Se elige ahora a reprobados y la Iglesia de Jacob aparece en ellos. Ahora ha sonado la hora *de ellos* en el reloj de Dios. Pero ¿cómo? La fuerza, es decir, la divinidad de la misericordia con la que han sido agraciados, se demuestra en su cortante *contraste* con la rebeldía humana, en el arrancar a los elegidos de la masa de los reprobados, en la *oposición* entre luz y tinieblas. Por eso, esta misericordia de Dios es misericordia que se dirige a los *desobedientes* (¿quién no lo es?) al tiempo que destapa y castiga sin miramientos la desobediencia.

Una misericordia de Dios que no manifestara la *santidad* de Dios no sería misericordia divina. Y hablamos de la misericordia que se revela en la muerte y resurrección de Cristo. El elegido experimenta aquella aproximación de Dios, el resucitar de Cristo. El reprobado sufre aquel destape y castigo, el morir de Cristo. Lo que *él* experimenta también es misericordia de Dios. Con lo que le ocurre, él sólo puede reemplazar al elegido; porque la causa de este último es también la suya propia. Por tanto (dicho a los elegidos): «A través de la rebeldía de ellos habéis obtenido misericordia». Pero, de nuevo, esta misericordia de Dios es *misericordia* real y poderosa por el hecho de que destapa y castiga la rebeldía del hombre en el reprobado para *atender* al desobediente (repitamos de nuevo: ¿quién no lo es?). Sobre los reprobados cae la oscuridad, calificada como tal sólo mediante la luz de la misericordia («Ellos son ahora rebeldes a través de la misericordia otorgada a vosotros»). Pero no podía ser de otra manera: «Ahora» (en el mismo «ahora» eterno que levanta allí y derriba aquí, pero que tanto allí como aquí anuncia la libertad y la majestad de Dios) los elegidos, por su parte, reemplazan a los reprobados,

que deben llevar también la carga de los elegidos. También ellos obtienen la misericordia otorgada a los elegidos. Es el nuevo denominador común de *todo* lo humano, que se hace visible de modo invisible en el «ahora» de la revelación.

«*Porque Dios encerró a todos en la rebeldía para tener misericordia con todos*». Comenta Lietzmann al respecto: «Con este resultado consolador y festivo termina la investigación iniciada en el capítulo 9». El asombro impide que asumamos tal punto de vista. Constatamos, más bien, que tenemos aquí, ante nosotros, el inquietante axioma en el que bien podría encontrarse la clave de toda la Carta a los romanos (¡y no sólo de la Carta a los romanos!). Lo que Pablo (y no sólo él) quiere dar a entender cuando habla de Dios, justicia, hombre, pecado, gracia, muerte, resurrección, ley, juicio, salvación, elección, reprobación, fe, amor o esperanza, cuando habla del Día de Jesucristo, de qué tipo de categorías hay que utilizar para deletrear estas palabras radicales, todo eso depende de que se entienda bien o mal este pasaje. Él es la medida que sirve para medir todo lo demás; la balanza que ha de servir para pesarlo todo. Él es para todo oyente o lector el criterio de la *doble predestinación,* cuyo sentido último pretende interpretar. Pregnante es el «encerrar» divino del que se habla aquí. Pregnante es la «misericordia» divina. Pregnante es el primer «todos» y también el segundo; este último aun a riesgo de ser contados por Calvino entre aquellos que «nimis crasse delirant».

Aquí, el Dios oculto, desconocido, el Dios incomprensible para el que nada es imposible, es Dios el *Señor* que, como tal, es nuestro *Padre* en Jesucristo. Aquí, la posibilidad de Dios está con toda su acuciante proximidad, con toda su riqueza, pero también con toda su incomprensibilidad. Aquí está el principio y el fin, el camino y la meta de los pensamientos de Dios. Aquí está el objeto de la fe (¡que nunca puede convertirse en «objeto»!). Aquí está la esencia del cristianismo (que está sobre toda «esencia»). La Iglesia *tiene* una esperanza. Esto es su esperanza. *No* tiene otra. Ella desearía *coger* esta esperanza. «Observa este dicho capital que condena todo mundo y toda justicia humana y ensalza sólo a la justicia de Dios, que hay que obtener a través de la fe» (Lutero).

V. 33-36. ¡Oh abismo de la riqueza, de la sabiduría y del conocimiento de Dios! ¡Cuán insondables son sus juicios y cuán inescrutables sus caminos! Pues ¿quién ha conocido el pensamiento del Señor? O ¿quién ha sido su consejero? O

¿quién le ha dado algo para que él tuviera que recompensar? Porque de él, por él y para él son todas las cosas. ¡A él la gloria por los siglos! Amén.

El *«abismo de la riqueza, de la sabiduría y del conocimiento de Dios»* es (hay que decirlo aquí contrariando a la primera edición de este libro) su *insondabilidad.* El contenido de la Carta a los romanos (1,16-17) es que el «Deus absconditus» *como tal* se ha revelado en Jesucristo. Bien entendido: contenido de la Carta a los romanos, de la teología y de la palabra de Dios en boca del hombre puede ser sólo que *este sujeto (Deus absconditus)* tiene este predicado *(Deus revelatus).* Esto *puede* y *debe* serlo. Captar de nuevo *este* contenido adoptando una sabia modestia es –teniendo plena conciencia de que con ello no se ha hecho «nada»– una tarea posible y (¡atendiendo a la imposibilidad que la delimita!) prometedora. Pero lo otro: que este sujeto *(Deus absc.)* tiene *este predicado (Deus revel.),* es decir, el espíritu mismo, la plenitud de la verdad divina, la existencialidad del Sí divino, *eso* no está en la Carta a los romanos, *eso* ni se dice ni se escribe, pero tampoco se «hace» verdaderamente porque *eso* en modo alguno puede ser objeto de afanes humanos. Si *eso* acontece, entonces no ha hablado ni actuado el hombre, sino Dios; entonces se ha producido el milagro.

La reverente *referencia* a Dios y a su milagro, es decir, la actitud de Juan el Bautista, es el límite extremo de los esfuerzos y logros humanos. «Quien tiene esta epístola en su corazón, tiene 'en sí' la luz y la fuerza del *Antiguo* Testamento», dijo Lutero sabiendo lo que decía. Porque nadie tiene «en sí» la luz y la fuerza del *Nuevo* Testamento. Eso no se manifiesta como tal, *eso* no es un caso *al lado* de aquel caso. Por tanto, se consigue honradamente aquello. Nadie tiene derecho a «echar en falta» en Pablo, en la teología, *eso,* la revelación misma, lo «positivo», eso que es más que palabra. Quien lo eche en falta, pregunte a Dios mismo por qué *eso* no está en libro alguno (¡tampoco en los Sinópticos!) ni aparece por lugar alguno como prestación humana. Y agradezca a la teología si ésta ha conseguido incitarle a dirigirse con *esta* pregunta a Dios *mismo.*

«*Lo invisible* de Dios se deja ver a la inteligencia a través de sus obras» (1,20), y en las profundidades de Dios se «escudriña» su *inescrutabilidad* (1 Cor 2,10). Conocer a Dios significa detenerse con espíritu de adoración ante Dios mismo, que habita en una luz inaccesible. ¡Siempre ante el abismo *escondido*

de su riqueza, de su posibilidad, de su vida, de su gloria! ¡Siempre ante el abismo *oculto* de su sabiduría, de sus pensamientos, de sus juicios y caminos, de su marcha de aquí hacia allá! ¡Siempre ante el *recóndito* abismo del conocimiento con el que él nos conoce antes de que nosotros le conozcamos a él, con el que él no nos suelta y deja caer, a nosotros que estamos siempre sin él!

«*¡Cuán insondables son sus juicios y cuán inescrutables sus caminos!*». ¿Por qué elección? ¿Por que reprobación?, tendríamos y tenemos que preguntar. Y tendríamos y tenemos que escuchar de continuo la misma respuesta: Porque Dios no sería Dios si él no reprobara de modo insondable, si él no eligiera de modo incomprensible, si él en el gran retiro de su avanzar de victoria en victoria no se mostrara como Dios, como el que quiere tener, y tendrá, *compasión de todos*.

«*¿Quién ha conocido el pensamiento del Señor? O ¿quién ha sido su consejero?*» (Is 40,13). «*O ¿quién le ha dado algo para que él tuviera que recompensar?*» (probablemente Job 41,2, dicho allí del cocodrilo-Leviatán). ¿Conocimiento directo de este Dios? ¡No! ¿Cooperación en sus decisiones? ¡No! ¿Posibilidad de captarlo, de vincularlo, de obligarle, de establecer una relación recíproca con él? ¡No! ¡*Nada* de «teología federal»! *Él* es Dios, él mismo, él solo. *Eso* es el Sí de la Carta a los romanos.

«*Porque de él, por él y para él son todas las cosas. ¡A él la gloria por los siglos! Amén*». Marco Aurelio dijo casi literalmente lo mismo en sus soliloquios. Se han encontrado estas fórmulas en un himno a Selene e incluso en un anillo mágico. Ellas no fueron desconocidas para Filón ni para otros. ¿Por qué sólo la mística helenística, que igual que el judaísmo tardío sabía casi todo, no supo decir *eso* con mayor sonoridad, con tono más espantado y prometedor? ¿Por qué el préstamo que Pablo toma aquí parece mucho más original que el original incluso en el plano de las cosas históricas? En cualquier caso, ¿qué punto final más significativo podía poner Pablo a *este* capítulo que el de decir en tono audible, amenazador y esperanzador *eso* que también saben los otros?

CAPÍTULOS 12-15

LA GRAN PERTURBACIÓN

EL PROBLEMA DE LA ÉTICA (12,1-2)

V. 1-2. Os exhorto, hermanos, por las misericordias de Dios, a que ofrezcáis vuestros cuerpos como sacrificio vivo, santo, agradable a Dios: tal será vuestro culto auténtico. Os exhorto a que no os acomodéis a la figura actual **de este mundo, sino a su transformación** futura, **renovando vuestro pensamiento para discernir cuál es la voluntad de Dios, lo bueno, agradable y perfecto.**

«Os exhorto, hermanos». El problema de la ética, que aparece de nuevo (6,12-23; 8,12-13) aquí con énfasis, ¿qué otra cosa puede significar sino la gran perturbación que el pensar en Dios mismo supone para toda conducta humana, perturbación en la que concluirá sin acuerdo toda *conversación sobre Dios* ya que sería una conversación mantenida por personas carentes de discernimiento, que pierden de vista (¿quién no entra en este grupo?) el asunto? El problema de la ética significa recordar y subrayar de modo expreso que el objeto de tal conversación no es algo objetual, transmundano o ultramundano, no una metafísica, un acervo de vivencias psíquicas ni un trascendente abismo insondable, sino la conocida vida del hombre en la naturaleza y en la cultura, es decir, esta vida en cuanto que debe vivirla, y la vive de algún modo, minuto a minuto, el que mantiene tal conversación. El emerger del problema ético significa asegurar *el carácter existencial,* acentuado con frecuencia, de los conceptos empleados en el curso de esta conversación, significa garantizar que nuestra fórmula «¡Dios mismo, sólo Dios!», repetida hasta la saciedad, no designa una «cosa» divina, no un idealismo contrapuesto, sino la insondable *relación* divina en la que nosotros nos encontramos como hombres.

En el movido y tenso ser, tener y actuar del hombre en el mundo nacen esos conceptos y fórmulas divorciados de lo hu-

mano y del mundo. Y el peor modo de entender su carácter abstracto sería «desligarlos» de su objeto y no referirlos de continuo a las concreciones de nuestra vida cotidiana. Para comprender la Carta a los romanos hay que recomendar encarecidamente la lectura de todo tipo de literatura *profana,* en especial de los periódicos. Porque el pensamiento, si es auténtico, es una reflexión sobre la vida y, por tanto y a la par, sobre Dios. Mirando precisamente a la vida, el pensamiento ha de recorrer caminos tan enredados, vagabundear por lejanías tan inauditas. Precisamente en la caótica y caleidoscópica movilidad y tensión de sus líneas, y no de otro modo, estará el pensamiento a la altura de la vida. Porque ésta en modo alguno *es* sencilla, directa, unívoca. Sencilla, directa y clara es sólo la superficie de los fenómenos concretos, pero nunca su profundidad, su conexión, la crisis en la que se encuentra todo lo fenoménico, la realidad de la que ello da testimonio. Precisamente en cuanto pensamiento *dialéctico* cumple, pues, el pensamiento su cometido de preguntar acerca de la profundidad, conexión y realidad de la vida, cumple su finalidad de fomentar la reflexión sobre el sentido de la vida, de conferir a ésta un significado. Si sus caminos fueran más directos, *menos* quebrados, *más fácilmente* divisables, entonces eso sería la señal más segura de que dejan de lado a la vida, es decir, a la crisis en la que esta vida se encuentra.

Doctrinario no es el llamado pensamiento «complicado», sino el encomiado pensamiento «sencillo», que siempre cree saber lo que, en realidad, no sabe. *Por eso,* un pensamiento auténtico nunca puede ser rectilíneo. Debe ser tan extraño a lo humano y al mundo porque él mismo no significa una función biológica, sino la pregunta cuya respuesta hace posibles todas las funciones biológicas. Porque como pregunta acerca de *esta* respuesta él mismo no es acto, sino *supuesto previo.* Pero del hecho de que de suyo no existe supuesto previo alguno, sino sólo el supuesto previo del *acto,* se sigue aquella línea discontinua del pensamiento auténtico que acarrea de continuo a éste el reproche de intelectualismo. Pero aquí hay que tener en cuenta este reproche.

En realidad, esta apología del pensamiento protege sólo al pensamiento *puro,* al pensamiento de Dios mismo. Pero nosotros conocemos sólo *actos* de pensamiento que, en cuanto tales, son también funciones biológicas, y sólo en la medida en que participan invisiblemente de la pureza del supuesto pre-

vio están protegidos contra la sospecha de que su complejidad no desearía ser más que casualidad y capricho, protegidos contra el favoritismo de otros actos de pensamiento «más sencillos». En cuanto que también Pablo en la Carta a los romanos realiza ante todo un *acto* mental, y nosotros con él, *no* es seguro en sí mismo que su dialéctica esté justificada como reflejo del pensamiento divino. Nosotros *no* tenemos sin más la buena conciencia de que nuestro pensamiento es un pensamiento de la vida, *no* podemos rechazar como estéril y carente de sentido la necesidad de una «ética» especial de la «dogmática» paulina, no tenemos más remedio que aceptar la gran perturbación que provoca el problema de la ética.

En efecto, el problema de la ética nos recuerda que no el acto mental como tal, sino su origen invisible, su puro supuesto previo, está justificado en su alejamiento del mundo por hacer justicia a la plenitud de lo concreto. El problema de la ética nos recuerda la verdad de Dios, que en momento alguno es dada y evidente ni siquiera en el acto mental más elevado. Paradójicamente, debe ser la pretensión cotidiana que se difunde alrededor del acto mental la que nos diga que la conversación sobre Dios tiene lugar no por la conversación, sino por Dios. En el mismo sentido en que el pensar en Dios perturba todo ser, tener y obrar humano, el problema de la ética debe perturbar esta conversación para recordarle su objeto, debe anularla para darle su relación objetiva, debe matarla para vivificarla. En este sentido, pues, «¡Os exhorto, hermanos!». Dejaos interrumpir los que compartís pensamiento, peregrinaje y adoración; dejaos interrumpir en vuestro pensamiento para que sea un pensamiento *de Dios;* dejaos interrumpir en vuestra dialéctica para que *siga siendo* dialéctica; dejaos interrumpir en vuestro conocimiento de Dios para que el conocimiento sea lo que significa: la perturbación e interrupción grande y saludable que Dios prepara en Cristo al hombre para llamarlo al hogar que es la paz de su reino.

«Por las misericordias de Dios» os exhorto. Por tanto, no se abre aquí ningún otro libro; ni siquiera se pasa a otra página. No se trata de recomendar aquí «praxis» alguna *junto* a la teoría, sino que hay que constatar aquí que precisamente la «teoría» de la que venimos es la *teoría de la praxis*. Hemos hablado de las «misericordias de Dios», de la gracia, resurrección, perdón, espíritu, elección, fe. En numerosas refracciones diversas nos hemos referido siempre a la misma luz de la luz increada.

El problema de la ética, la pregunta de ¿cómo podemos vivir?, ¿qué debemos hacer?, y no un raro placer por cosas remotas o por el pensamiento en sí, nos ha llevado a dirigir nuestra mirada de continuo a aquel punto invisible, a aquella luz a la que nadie ha podido acceder. La situación actual en su concretez (en la Roma del siglo I y en todos los lugares de todos los tiempos) ha sido (1,18s) el punto de partida desde el que hemos entrado en nuestro enrevesado camino mental. El mundo *tal cual* es y en el que nosotros debemos querer y actuar nos ha dado pie para pensar *qué* es él, pero también para reflexionar sobre cómo vivimos nosotros en él, qué debemos hacer en él. Y ahora, como esencia del mundo, nos sale al encuentro una gran pregunta no solucionada; y, como *respuesta,* Cristo, la misericordia de Dios, nos sale al encuentro en *esta* pregunta.

Justo porque las «misericordias de Dios» nos han salido al paso como la respuesta en *esta* pregunta (¡grande, no resuelta!) tienen que convertirse para nosotros en la «exhortación», pero (como *esta* respuesta en *esta* pregunta) deben llevarnos a formular de modo tanto más radical *la* pregunta de la que hemos arrancado. Las «misericordias de Dios», sin renunciar a su ultramundanidad, pasan a ser el determinante último de la intramundanidad contrapuesta a ellas. Estamos *de nuevo* ante el problema de la intramundanidad de nuestro ser-ahí y ser-así. Nos hallamos *de nuevo* (y ahora referidos *de modo inevitable* a ella) ante la pregunta acerca del vivir, del querer y del actuar. *Relación* de Dios con el hombre, *abolición* de lo intramundano del hombre, *ataque* radical a todo lo contrapuesto, segundo y distinto es, como hemos visto una y otra vez, el sentido de su ultramundanidad, el sentido de la libertad de Dios. Pero justo por su *ultramundanidad,* ellas como «exhortación» se hacen intramundanas.

Por tanto, el lugar desde el que esta «exhortación» se realiza, en modo alguno puede ser una de aquellas atalayas desde las que maestros bienintencionados suelen moralizar, profetas llamados y no llamados acostumbran a disparar sus miradas, mártires imaginarios y verdaderos suelen lamentarse de la humanidad. Si se tratara de una Iglesia, ese lugar sería en todos los casos la Iglesia de la solidaridad última e inquebrantable con el llamado mundo craneal, la Iglesia que confía *sólo* en Dios. Si hemos de centrarnos en la *ética,* no hay otra posibilidad que la *crítica* de todo *ethos*, es decir, un mover de modo radical, a ser posible en giro de 360°, la problemática de nues-

tra vida en cada uno de sus puntos dados. Esto significa, ante todo, gran cautela en todas las valoraciones y juicios positivos y negativos del querer y actuar posibles para el hombre, no porque pudieran resultar demasiado radicales, sino demasiado poco radicales.

Lo que resuena monte abajo desde aquellas atalayas, desde las Iglesias triunfalistas, nunca jamás es la gran perturbación que la humanidad necesita. Lo que resuena es ultramundanidad *intramundana,* sonido humano, demasiado humano, por más que se las dé de trascendente. El que no esté en grado de decir algo «contra» otros sin acabar al mismo tiempo consigo mismo, que calle en la comunidad. En la problemática ética, es mejor pecar de menos que de más, es mejor quedarse corto que pasarse con las palabras. Aquí, la única palabra decisiva es la que señala que esta problemática *existe* (¡en todo y para todos!). La palabra decisiva debe ser la palabra radical, y sólo es radical *la* palabra que («teórica» en apariencia y «práctica» en realidad) se salta todos los (supuestos) eslabones intermedios y remite directamente a la misericordia de Dios como fundamento único y suficiente y como meta de la problemática de nuestra vida, *la* palabra que en su radicalismo es la palabra del *compadecerse,* la palabra que *entiende,* la palabra que comprende al individuo, al prójimo, al concreto en su ser-ahí y ser-así, percibiendo precisamente ahí lo universal, lo existencial, lo nunca concreto, lo esencial.

«Exhortación» no es sólo invitación. «Exhortación» es *hacer* valer la *gracia* como invitación, *admitir* lo que es como es a causa de lo que ello no es. Gracia quiere decir no juzgar porque ya *está* juzgado. Gracia significa evidencia de la mala conciencia en medio de las ocupaciones del mundo malo, pero, justo *en* esa evidencia de la mala conciencia, la posibilidad, inauditamente nueva, de una conciencia *consolada* (¡nunca jamás «buena»!). «Exhortar» como hacer valer la gracia (¡con Lutero y Dostoievski contra el franciscanismo y Tolstoi!) significa ver, descubrir y abordar *en lo* dado lo dado previamente; pero verlo, descubrirlo y abordarlo no como algo segregado que lleva una existencia propia paralela o en un plano superior. «In medio inimicorum regnum Christi est, ut Psalmus dicit» (Lutero). Por tanto, sólo es posible exhortar desde donde fariseos y publicanos están en la misma fila, desde donde, por parte del que se aviene a exhortar, no se ha discernido –ni hay intención de discernir– entre ovejas y carneros, desde

donde, por su parte, no hay ni el más leve atisbo de arrogancia «cristiana» ni de resentimiento, por ejemplo, contra Tirpitz, contra Bethmann-Hollweg o contra Lenin, pero sí la intuición de que la evidente problemática de tales personajes tiene sus paralelos en la propia problemática vital, algo más modesta, la intuición de que esa problemática es sólo silueta de otra problemática del todo distinta, cuya capacidad de inquietar hace que todo hombre enmudezca.

Por tanto, la exhortación no es posible cuando el que exhorta lleva en el bolsillo un esbozo de programa y el correspondiente escrito de denuncia. Al pretendido *ethos* predicado desde lo alto de la *humanidad* delata la voz poco impresionante que no puede sino testimoniar de continuo el titanismo del hombre bueno *y* del malo y el juicio bajo el que se encuentra *todo* titanismo. La exhortación sólo es posible allí donde el derecho del hombre se basa en que él no tiene derecho, es decir, sólo «en las misericordias de Dios».

«A que ofrezcáis vuestros cuerpos», a eso os exhorto. Recordamos haber visto en un pasaje decisivo (6,13.19) que la gracia como fuerza de la resurrección no nos deja más salida que la de obedecer con nuestros «miembros», «ponerlos al servicio» de la protesta divina esgrimida contra nosotros. La reclamación va dirigida directamente al «cuerpo», a los «miembros». Porque el hombre mismo, el visible, el hombre histórico, el único al que conocemos, es precisamente el cuerpo. «Por las misericordias de Dios», él es puesto en tela de juicio y requisado por el hombre nuevo en Cristo. Esta fundamentación y orientación de la tarea ética, su ultramundanidad inalienable, es lo que confiere a esa tarea su seriedad y fuerza. El hombre no tiene posibilidad alguna de retroceder ante ella. Está excluida, por ejemplo, una obediencia puramente interior, puramente psíquica, puramente ideológica. Porque «interioridad», «alma», «mente» es, a la vista de este problema, o (vista desde abajo) una de las funciones superiores del «cuerpo», lo que hace imposible una delimitación seria de las funciones «inferiores» de este cuerpo y su estacionamiento en la desobediencia, o (vista desde arriba) nada menos que el hombre nuevo en Cristo, del que parte precisamente la gran perturbación a la que el hombre viejo definido como «cuerpo» no puede sustraerse.

Por tanto, con miras a la gracia, a las «misericordias de Dios» que ningún hombre merece ni puede merecer, con miras a la crisis de la muerte a la vida, que es la única esperanza

de todo hombre, la relación divina en la que el hombre se encuentra recibe su carácter absoluto que exige e impone obediencia, el *ethos* recibe la tensión escatológica, sin la que él no es *ethos*. Gracia quiere decir intransigencia e insaciabilidad divinas. Gracia significa que no se admiten rebajas, que sólo se acepta lo entero. La gracia es enemiga de todo *interim,* también del más indispensable. Gracia es el hacha aplicada a la raíz de la buena conciencia, de la que tanto desearía gozarse el ciudadano en el ministerio, en la profesión, en la política, y que la blandura del luteranismo moderno, tan condescendiente con el hombre, le procura.

No hay equívoco más funesto que esperar o temer que la gracia pudiera llegar a ser un lecho de reposo para «teóricos» y místicos (6,15-16). El más pérfido intento de defensa del hombre (¡moral!) preocupado, con razón, por su existencia es el de, con la supuesta intención de evitar el equívoco luterano, fundamentar la ética en conceptos funcionales y no en el concepto de la negación crítica de todo lo funcional, en bienes e ideales y no en el perdón de los pecados. Lo peor que puede suceder a un converso es pedir a gritos una ética, sospechar de la gracia, hacer del indulto y de la actuación del hombre dos funciones separadas y pasar, más allá de la gracia, a lo que se ha dado en llamar «proyectos de vida». No hay otro medio más seguro para que el «cuerpo» se convierta de nuevo en su propia ley. No hay más desasosiego *verdadero,* realmente *ético* del hombre, que el que la gracia le procura. Y sólo el mantener el punto de vista de la gracia a través de todas las instancias puede garantizar el ataque *absoluto* al hombre, que es el sentido de toda ética.

«Como sacrificio vivo, santo, agradable a Dios: vuestro culto auténtico». En la situación general entre Dios y el hombre, ¿cuál puede ser el sentido del *actuar ético primario* que acabamos de esbozar, el sentido de un «culto divino auténtico»? Con anterioridad (6,19.22) lo hemos definido como «santificación». Conviene precisar este concepto. *Santificar* algo significa separarlo, ponerlo a disposición de Dios, ofrecerlo, como se describe con más precisión en el término *sacrificio.* La exhortación dirigida al hombre en virtud de las misericordias de Dios apunta a poner a disposición como «sacrificio» su cuerpo, es decir, su existencia histórica, visible y sensible. Sacrificio significa *entrega,* renuncia del hombre en favor de la divinidad, regalo sin condiciones. Si el hombre mismo es ob-

jeto de esta entrega, renuncia y donación, entonces su sacrificio no puede ser otra cosa que el reconocimiento absoluto de aquella puesta en tela de juicio y requisa que él sufre de parte del Dios inescrutable; *el* sacrificio que él tiene que ofrecer mediante el nunca terminado y siempre renovable retorno a la compasión y libertad de Dios; *el* sacrificio cuya dureza y magnitud hemos visto con claridad suprema en la idea de la doble predestinación, tal como se nos ha expuesto en los capítulos 9-11.

El primer objetivo que la «exhortación» persigue es recordarnos a Aquel en cuyo nombre es posible exhortar, es decir, a Dios. El problema de la «ética» es idéntico al de la «dogmática»: *Soli Deo gloria!* Y toda acción ética *secundaria,* de la que luego hablaremos, tiene que empalmar con ese primer objetivo, debe dimanar de él, de la conexión con él debe recibir su carácter de «vivo, santo y agradable a Dios», de bueno, es decir, como situado bajo el *telos* de la vida (6,23). En este contexto hay que tener en cuenta que un sacrificio no es una acción humana en la que se ejecutaría la voluntad de Dios en el sentido de que el oferente se convertiría mediante su actuación en un órgano de Dios. Un sacrificio es, más bien, una *demostración visible* en pro de la gloria de Dios, exigida por Dios (pues Dios quiere ser glorificado), pero, de suyo, es una acción humana tan buena o tan mala como otra cualquiera. Dios sigue siendo Dios también frente al supremo de los sacrificios, y su voluntad nunca se desvía de su propio camino. Sólo a un niño se le ocurriría pensar que la manifestación del Primero de Mayo *es* el movimiento obrero en favor del cual lo único que él puede hacer es participar en una demostración, lo que no impedirá a un obrero con conciencia de clase considerar como sumamente conveniente su participación en tal manifestación. Por tanto, demostración *necesaria y exigida,* pero *sólo* eso, es todo *ethos;* también el *ethos* primario de la línea discontinua, de la adoración sumisa a Dios misericordioso.

No hay «proyecto de vida» alguno, por elevada que fuera la calidad de su *ethos,* en el que se produzca, por ejemplo, la unificación de la voluntad de Dios con la voluntad del hombre o, viceversa, una disolución de la segunda en la primera, un consumarse la primera mediante la segunda. Todo actuar o no actuar humano *da pie* para aludir al *actuar divino,* el único que merece en realidad tal nombre. Hay una regla de oro también para la ética: *¡Nunca* se solapan acto y requisito previo! Allí

donde se *vea* el Reino de Dios en el «crecer orgánico» o, dicho de modo más formal y aún más pretencioso, en la «construcción», entonces eso no es el Reino de Dios, sino la Torre de Babel. Existe sólo el gran «proyecto de vida» universal en el que todos nosotros trabajamos a nuestro modo, con temor y temblor, pero en el que la voluntad de Dios y la del hombre jamás llegan a tener el más mínimo contacto o a solaparse. La pureza del *ethos* mismo exige (creemos coincidir en esto con Kant) que tampoco aquí se produzca mezcla ni confusión alguna entre cielo y tierra. Porque la pureza del *ethos* depende de su origen, pero nuestra persistencia en llamar Dios a Dios y hombre al hombre, a pesar de todos los apremios románticos, debe asegurar su origen.

El consiguiente frenazo, decepción y desánimo del hombre *sólo* puede ser para bien. ¡Ojalá ese hombre aprenda en su «desánimo» –si no lo sabe ya de antemano– de qué se trata cuando el problema ético pide la palabra! Dentro del gran «proyecto de vida» universal sólo existe la posibilidad de hacer demostraciones: acciones que están *determinadas* como indicaciones significativas y testimonios para gloria de Dios. La cuestión de si ellas *sirven* de hecho a la gloria de Dios hay que dejársela por completo *a él,* pues ellas deben servir a *su* gloria. *Él* acepta y rechaza. «*Él* pagará a cada uno según sus obras» (2,6) según *su* elección y valoración. De estas demostraciones para gloria de Dios forman parte, además del actuar ético primario, *todas* las acciones secundarias que fluyen de él y se unen a él. Y precisamente ahí reside la legitimidad de vincular las últimas a la primera, su calificación como «buena», el que manifiesten la entrega del hombre, de su poder y de su derecho y, por tanto, la misericordia y la libertad de Dios, el que ellas sean referencias nítidas al elegir o rechazar *divinos* y que como tales no quieran ser más que metáforas y testimonios, y que en su significado remitan en todo instante al beneplácito *divino*. Pues de continuo (visto desde abajo: en secuencia interminable; visto desde arriba: de una vez para siempre) sólo *esto* es el «sacrificio vivo, santo, agradable a Dios» que no quiere ser *más* que sacrificio, *más* que demostración visible, y que con ese no querer ser *más* en modo alguno ofende a la libertad de Dios.

Cuantas obligaciones, virtudes y bienes puedan nombrarse penden del hilo de si el hombre que las ejerce y fomenta está dispuesto a sacrificar *de verdad,* es decir, *sólo* a sacrificar, *sólo*

a demostrar y, *con ello,* a dar gloria a Dios. Pues cuanto haya más allá de eso es para mal, aunque se tratara de la santidad y pureza de una virgen mártir. Quien tenga a Dios por un Señor demasiado duro como para desear ofrecerle este «culto divino auténtico», que se dé la vuelta porque tiene *demasiados* bienes.

Y de ahí se desprende automáticamente por qué y en qué medida el *ethos* exigido en virtud de las misericordias de Dios tiene que desembocar en la gran perturbación del hombre (¡*de todo* hombre!). Os exhorto *«a que no os acomodéis a la figura de este mundo, sino a su transformación».* Obviamente, se habla aquí del sentido de las acciones éticas *secundarias,* que evidencian la línea discontinua. ¿Contra quién y a favor de quién deben manifestarse ellas? Al decir que ellas son básicamente acciones del hombre sacrificado, del hombre no victorioso, no triunfador, no detentador de la razón (lo que no impide que ellas puedan tener la forma de victoria, de triunfo y de razón), se ha dicho todo. El «mundo» del que se habla aquí es *este* mundo, *este* eón, el mundo del tiempo, de las cosas y del hombre, el mundo que todos conocemos, el único imaginable y en el que vivimos, el mundo en el que formamos un todo inseparable e indelimitable con el «cuerpo» (al que obviamente pertenecería también un posible cuerpo astral), el mundo en el que el hombre (con todas sus prolongaciones intermundanas posibles e imaginables) es y sigue siendo el hombre.

Este mundo tiene una «figura», un esquema, una ley constitucional. Ésta consiste en el impulso universal a la luz (¡creada!), a la vida, a la plenitud, a procrear y a lo procreado, a la *criatura;* en el afán de disfrute, de poseer, de triunfar, de saber, de tener poder y razón, en el impulso hacia una perfección imaginada como apetecible y alcanzable, hacia la *obra,* en cuanto que el hombre debe ser el centro secreto de este cosmos. Tal vez no nos equivocamos mucho si definimos el contenido de la «figura de este mundo» como el «esquema del *Eros*». *Todos* nosotros llevamos esta «figura» del mundo en *todas* nuestras acciones *todos* los días hasta el fin del mundo. No nos hagamos ilusiones pensando que habría acciones éticas que harían acto de presencia sin esta figura, que se manifestarían desnudas, es decir, no «de modo erótico» como amor, probidad, pureza, valentía, etc. Como no hay un pensamiento puro como *acto,* tampoco un querer puro. Como todo *acto*

mental en cuanto tal es figuración, así todo *acto* volitivo es como tal libido, concupiscencia. Pero no hay que infravalorar nuestra situación. Si no hay nadie que no lleve la figura de este mundo, tampoco hay nadie que la lleve sin estar comprendido ya por ello en el actuar ético primario. Porque «pasa la figura de este mundo» (1 Cor 7,31). La meta de aquel impulso vital universal es su *final.*

A la procreación se contrapone de modo inmediato la *muerte.* Lo creado, sea criatura u obra, es creado para el tiempo. Cuando una criatura o una obra nos hablan con su belleza suprema (¡Mozart!), entonces, precisamente entonces, habla ahí la *melancolía* más profunda. ¿Acaso hay alguien que desconozca esto? ¿Quién *no* sabría que nuestro «cuerpo» es el «cuerpo de la muerte» (7,24) y que en verdad no tenemos más remedio que suspender su funcionamiento (8,13)? ¿Quién *no* recordaría que esa actuación es conveniente y quién, al recordar, *no* estaría comprendido ya en esta actuación? ¿Quién *no* sería de modo existencial ya un sacrificado? Todo lo que necesitamos es decir Sí a lo que nos oprime como problemática más profunda y, por tanto, como verdad más profunda; pero decir Sí de manera que ese Sí sea tan existencial como la opresión que esa problemática ejerce sobre nosotros (¿conocemos a alguien que no diga Sí aquí?– ¡El *Señor* conoce a los suyos!). Entonces obedecemos a la «exhortación», entonces el actuar ético secundario comienza inmediatamente con este primario, entonces «no nos acomodamos a la figura de este mundo sino a su transformación». Cuando se desploman la singularidad, la obstinación y el albedrío del hombre, cuando el hombre es el sacrificado y nada más (cosa que puede suceder tal vez en un momento de suprema euforia y expansión vital), entonces actúa él de modo ético, porque eso es el final del mundo y la resurrección de los muertos. Lo ético de una acción –tenemos motivos para expresarnos «sólo» de modo negativo– consiste en lo que de vaciado del hombre resplandece en ella, pues *esto* en modo alguno se acomoda a la figura de este mundo, sino a su transformación.

Pero no hay acción alguna que de suyo no se acomode a la figura de este mundo, aunque hay acciones que, de suyo, llevan consigo casi el carácter de la protesta divina contra el gran error. Y no hay acción alguna que se acomode de suyo a la transformación de este mundo, aunque hay acciones tan transparentes que casi permiten que resplandezca la luz del Día ve-

nidero. Quedamos en que toda acción en cuanto tal es sólo *metáfora* y *testimonio* de la actuación de Dios que, por ser actuación de *Dios,* sólo puede acaecer en la eternidad y nunca en el tiempo. «Sólo» polvareda mediante la que se hace notar el ejército que avanza, «sólo» cráter que delata la explosión de una granada, «sólo» cavidad en la montaña definible como lugar de la montaña donde el monte ha desaparecido, sólo eso es toda «actitud», por auténtica que sea, toda «acción», por profunda y extensa que fuere; sólo eso son todas las «acciones y hechos» deseados y recomendados tan encarecidamente como prueba del espíritu y de la fuerza. Si nacen ahí por necesidad nuevos aspectos positivos, si aparecen nuevos puntos de vista y fuerzas motrices (¡cosa que sucede en cada instante!), también tales acciones (lo «real» de tales acciones) se acomodan a la figura de este mundo, pero no a su transformación.

El *hombre* con su «causa» triunfante o con su «padecimiento», el *hombre* con el deleite de su éxito o con su tragedia, el *hombre* que se hincha eufórico o se deshincha melancólico, que gana o que sacrifica todo, que vive o muere, es el que opera en las «acciones y hechos» más grandiosos. En todas estas posibilidades, el *hombre* puede mantenerse totalmente seguro, incólume e inexpugnable en su genialidad, en su «amado Yo». Baste señalar el grave interrogante que significa en ese plano la posibilidad del «suicidio». *Todas* estas posibilidades (cuanto más asciendan y cuanto más definitivo sea su carácter, tanto mayor es la probabilidad) pueden ser posibilidades *prometeicas.* ¿Cómo podría anidar entonces en «acciones y hechos» la seriedad y fuerza del *ethos,* la seriedad y fuerza de la gran perturbación? Pero hay acciones desde las que resplandece el sacrificio, el hombre *sacrificado* y, por tanto, *no el hombre* en alguna nueva hominidad positiva o negativa, sino la peculiaridad, voluntad, poder y derecho *de Dios;* resplandece Dios el *Señor.*

Y este resplandor *trastorna* al hombre, al hombre ideal según el esquema de Ludendorff-Lenin *y* al hombre ideal según el esquema de Foerster-Ragaz, pues ese resplandor ataca al hombre a secas, a *este* hombre en *este* mundo, al hombre genial (¿quién no lo es?), ataque que todos nosotros tanto tememos porque todos nosotros lo aguardamos con tanto anhelo, porque todos nosotros sabemos que lo mejor que puede pasarnos es vernos libres, definitivamente, de nuestra genialidad. Es la anunciada crisis de la muerte a la vida. Repitámoslo de nuevo:

¿Dónde no se produce esa crisis? ¿Habría alguien que no prestara escucha obediente a *esta* «exhortación»? ¿Quién estaría aquí como rival en el otro lado? Aquí, todos son atacantes porque todos son atacados. Aquí, se da la razón a todos porque todos carecen de ella. No cabe imaginar ataque más violento y poderoso contra el baluarte del demonio que el lanzado aquí. Pero también algunos supuestos baluartes de Dios podrían desmoronarse con estrépito. Lo que sucede aquí «no se acomoda a la figura actual del mundo sino a su transformación».

Pero ¿qué podemos hacer para que en nuestras acciones resplandezca el sacrificio, la abnegación del hombre y, por tanto, la gloria de Dios, para que ellas no sean cáscaras huecas sino frutos maduros y sazonados? ¿A qué se puede exhortar, invitar y urgir al hombre en esta dirección? Lo hemos apuntado ya: a decir Sí a la problemática de su existencia, que es la verdad del hombre. Cabe exhortarle a la actuación ética primaria, uno puede –cabe dirigir la exhortación primero a uno mismo– exhortarle a la *penitencia*. Y esta actuación primaria a la que debe adherirse todo lo secundario y de la que esto obtiene su resplandor, es *«renovar vuestro pensamiento para discernir cuál es la voluntad de Dios, lo bueno, agradable y perfecto»*. ¿De nuevo el pensamiento? ¡Pues sí! ¡De nuevo el pensamiento! La acción ética primaria es un *modo de pensar* muy concreto.

Penitencia significa *cambiar* de modo de pensar. Este cambio de mentalidad es la clave del problema ético, el lugar en el que se produce el giro que apunta a un actuar nuevo. Lo repetimos: también el pensamiento acaece en la esfera de lo relativo, tampoco de él se puede predicar la justicia válida ante Dios. La hipótesis de que Dios piensa en nosotros no pasa de ser una grandiosa ilusión de algunos filósofos románticos. No, el pensamiento sólo puede constituir la cabeza de la manifestación en honor de Dios. Ninguna fuerza creadora habita en él, y el *esse* en el *nosse* es sólo palabra y obra de Dios. Por tanto, no se puede exhortar al hombre a participar del pensamiento *puro*. Pero hay un acto mental que ha sido objeto de una promesa, un acto mental que no en calidad de tal, pero sí en cuanto anulación de sí mismo y de todo acto, coincide con aquella «veneración objetiva de Dios», con aquella veneración definitivamente sumisa de Dios a la que se une de modo automático si se da ese pensamiento y se anula como acto, el «dis-

cernimiento de cuál es la voluntad de Dios», la sabiduría de la elección del momento, el «camino» recto.

En efecto, hay un modo de concebir la idea de la gracia, de la resurrección, del perdón y de la *eternidad*. Ese modo de pensar coincide con aquella afirmación de la problemática más profunda de nuestra existencia temporal. Si en la *pregunta* acerca del sentido de ella conocemos el sentido último, definitivamente *último,* de nuestra existencia temporal, entonces pensamos, con el estremecimiento más profundo, en la eternidad. Por eso, la problemática más profunda de nuestra existencia es, al mismo tiempo, su verdad más profunda. Pensar en la eternidad es tener el pensamiento *renovado,* es cambiar de modo de pensar, es la penitencia. Sabemos que ese pensar, en cuanto *prometedor,* en cuanto que como *acto* de pensamiento se *anula* a sí mismo, en cuanto que participa del pensamiento *puro* de Dios *mismo,* en cuanto *aceptado* sacrificio «vivo, santo, agradable a Dios», nunca tiene lugar empleando tiempo. Pero sabemos *que* «tiene lugar» porque él pone en crisis el modo de pensar las restantes ideas. Y en ese sentido, con la mirada puesta en la creación y en la obra de Dios de la que son «testigos los pensamientos que se acusan y excusan de modo recíproco» (2,15), se puede exhortar al hombre. Se puede y se debe exhortarle e invitarle a hacer penitencia.

Se le puede rogar que no evite esa crisis de todas las ideas, tan conocida para él, sino que la tenga presente, que escuche la *palabra* de Dios, que haga sitio a la *obra* de Dios. Y esto es suficiente. ¡Basta la gracia, también para la ética! Basta como giro de la llave en la cerradura que apunta a un obrar nuevo, ante todo a aquellas posibilidades de actuación que poseen ya en sí el carácter de protesta divina contra el gran error, que permiten que se transparente en alto grado la luz del Día venidero. Basta con hacer que se tambalee la maldita seguridad del hombre y con llevarlo a su destino mediante el hombre nuevo en Cristo. Basta con despertarlo del sueño de los justos y convertirlo en un sacrificado. Basta con que él encuentre «lo bueno, lo placentero, lo perfecto»: *la* actuación, la escala de valores divina desde la que resplandece la superación del hombre y la gloria de Dios. Las objeciones baratas *y* las justificadas del anti-intelectualismo *no* alcanzan a *este* pensar. Porque el pensar en la idea «eternidad» elimina la posibilidad de ser justo pensando alguna idea. Y carece de sentido afanarse por clase alguna de intelectualismo porque nosotros somos

demasiado pecadores también aquí. El *ethos* y el Logos deben permitir que el uno recuerde al otro el origen, el problema de *lo existencial* de sus actos.

De ahí la necesidad de escuchar y de decir la *palabra* de Dios con vistas a la vida verdadera. De ahí la necesidad –recordando la pregunta: ¿Qué debemos hacer?– de tener la *conversación* sobre Dios, en apariencia estéril. Por eso, a la vista de un mundo lleno de tareas prácticas urgentes, a la vista del «accidente de la calle», a la vista del periódico, la *Carta a los romanos,* el «paulinismo» resulta indispensable. Si se «hiciera» algo con «actos y hechos», se podría omitir «de hecho» todo esto, como opinan los listillos. Pero, como hemos visto, con eso no se «hace» nada. De ahí la exhortación a renovar el *pensamiento,* a cambiar de modo de pensar, a la penitencia; una exhortación a la que es posible obedecer y, obedeciéndola, hacer algo. Concretando, mejor, subrayando, afirmamos que Dios mismo, sólo Dios pronuncia la palabra *última* del *adoctrinamiento* necesario aquí. Él es la gran perturbación de los que se ocupan de la dogmática y de la ética.

EL POSTULADO (12,3-8)

V. 3a. Por la gracia que me ha sido dada digo a cada uno de vosotros que no se tenga por más de lo que hay que tenerse, sino que sea sensato.

Esto es la gran perturbación: «Comienza con que Dios es el *amor* que ama al hombre, y luego se hace patente que es *Dios* el que quiere ser amado. Naturalmente, Dios no es un egoísta, pero él es el Ego infinito que no puede transformarse para complacerte a ti, sino que tú debes transformarte para complacerle *a él* [...] Como la flecha del tirador experto, cuando vuela del arco, no se detiene hasta llegar al blanco, así Dios ha creado al hombre cuya meta es Dios, y ese hombre no puede hallar reposo más que en Dios [...] Tan pronto como intento expresar de modo existencial lo que digo, cuando traduzco lo cristiano a la realidad, entonces hago saltar por los aires la existencia, entonces estalla el escándalo» (Kierkegaard). Si el hombre está expuesto a esta gran perturbación, entonces está en condiciones de «exhortar» (12,1) y de permitir que le exhorten. Pablo habla en calidad de tal (1,1). La *«gracia que le ha sido dada»* es (aquí como en 5,2) el *factum* paradójico de su apostolado, su condición de «comisionado extraordinario co-

mo espía en el servicio supremo» (Kierkegaard). A esa clase de personas presupone él como oyentes, y cuanto se negocia entre ellos recuerda que esa perturbación inaudita acontece. Por eso, la *totalidad* de la Carta a los romanos es «exhortación».

El postulado de la ética es que Dios es Dios, y todas las proposiciones éticas son sólo éticas como comentario de este postulado nunca conocido ya, que jamás permite ser consignado en el orden del día. Él mismo quiere darse a conocer. Él mismo quiere avanzar. Él mismo quiere determinar y ejecutar el orden del día. ¿Quién está llamado a hablar de ética y a escuchar? El que puede decir y admitir que le digan como cosa primera y última que es buena conducta *«no tenerse por más de lo que hay que tenerse»*. Sabemos qué ensoñaciones de grandeza concibe nuestra mente, pero nunca llegamos a conocer todo su alcance (12,1). Acabamos de bajarnos del caballo y ya tenemos otra vez el pie en el estribo de un nuevo corcel. Acabamos de sentirnos desconcertados y ya tenemos otra «causa». Apenas adoctrinados, comenzamos de nuevo a instruir. No se ha esfumado nuestra desilusión acerca del historicismo y de lo psicológico y ya tenemos encima la amenaza de que «Biblia», «Dios vivo» y «sabiduría de la muerte» se conviertan en un nuevo ídolo. ¿Quién es capaz de notar con cuánta frecuencia se equivoca?

Parece que, para vergüenza nuestra, debemos encontrarnos siempre, como hemos oído, en una Iglesia. Allí donde se dice y se escucha lo que hay que decir desde la perspectiva de Dios sobre nueva vida, allí nace la Iglesia (9,6). ¿Qué Iglesia? Es sumamente probable que sea la Iglesia en la que el hombre quiere encumbrarse. Y entonces no se puede decir ni escuchar –se dice y se escucha de modo inadecuado– lo que habría que decir desde Dios sobre nuestra vida. El final de esa Iglesia, el final de todo situarse en las alturas con todos los Baales y las Astartés, es la invisible e imposible Iglesia de Jacob. Debemos tener muy claro desde un principio que la exhortación a *«ser sensato»* no apunta a una posible justicia humana de una actitud del alma, sino al instante eterno en el que nos humillamos ante *Dios* para que *Dios* nos ensalce. Por eso no es superflua la exhortación.

Como acción ética secundaria, puede ser muy importante para que caigamos en la cuenta de que no tiene sentido dirigirse a aquella altura, a aquella Iglesia. Si nuestro pensar, querer y obrar es *titánico* (y ¿cuándo *no* sería titánico el afanarse

humano?), si esas operaciones de la mente, de la voluntad y de la acción –aunque digamos expresamente que nos afanamos por «Dios»– llevan en sí el estigma de la lucha por la existencia, si en esas actividades se enarbolan (¡parece inevitable todo esto!) banderas, se crean empresas y se levantan torres, todo eso debe hacerse trizas en la perturbación que amenaza a toda la «figura de este mundo» (12,2), debe hacerse añicos al chocar contra la ley de la muerte, a la que no puede escapar nada que crea ser algo. Pero tal vez no sea estéril que sepamos al menos esto, que no cesemos de grabarlo en nosotros como a martillazos, que tratemos de ser sensatos.

Por supuesto que sería titánica también la virtud pagana de la «sensatez» aunque se vistiera con ropas cristianas. Por tanto, eso de «ser sensato» no se contiene en ella. Pero puede suceder el milagro de que del secundario recordar humano el derecho de Dios resplandezca la luz de un *«ser sensato»* que no es del hombre, que no es de este mundo. Si prestamos oído a la exhortación, puede suceder que la niebla del engreimiento, del ergotismo y de la vanidad humanos con los que un hombre se rodea *se disipe,* que se acabe de repente el circo en el que uno hace piruetas en el alambre por una apuesta, que la metáfora del pensar, querer y obrar humano *hable* y que *en* este hombre en toda su humanidad *Dios* se glorifique. El milagro es que suceda esto y que se vea. Nosotros no podemos *hacer* este milagro, pero podemos *apuntar* a él. Podemos recordar de continuo cuán insensata es nuestra existencia en la altura suprema si ese milagro no se produce. Es muy provechoso recordar esto, pues con ello recordamos –y eso es lo que importa– el derecho de Dios, y retornamos al origen de todo *ethos*.

V. 3b-6a. Curiosamente, se asegura el rechazo del titanismo y este retorno al origen (que es el postulado de la ética) mediante el concepto de *individuo,* al que hay que despojar de su ambigüedad. Os exhorto a ser sensatos **con miras a la meta de la fe que Dios ha asignado a cada uno. Pues como en un cuerpo tenemos muchos miembros aunque no todos ellos cumplen la misma función, así nosotros, siendo muchos, formamos un cuerpo en Cristo si como individuos nos comportamos recíprocamente como miembros y, por tanto, en virtud de la gracia que nos ha sido dada, tenemos dones diferentes.**

Si observamos con atención, el sentido del símil de *cuerpo* y *miembros* utilizado aquí no es la visión romántico-conserva-

dora del carácter de *parte* que tendría el individuo humano, de su relación con un conjunto vital orgánico compuesto por muchos «otros» a modo de células, visión que subyace en el concepto católico de Iglesia y en todos sus derivados. Interpretado así, el símil habla de un fenómeno sociológico y de las ciencias naturales (quizás no visto aún de modo preciso), pero no habla del reino de los cielos, como sería de esperar, en principio, en Pablo. Si fuera ésa la interpretación del símil, la exhortación a «ser sensato» no resultaría concluyente ni ética.

El concepto de organismo y de la fijación orgánica de sus partes, aunque describa de modo tan ilustrativo (¡al menos a primera vista!) lo que *nosotros* llamamos vida, ¿de dónde obtendría la significación para mostrar al hombre sus barreras y para recordarle a Dios? ¿De dónde tomamos el concepto de la corporación cristiana, que, como tal, dice afirmar el derecho de Dios frente al individuo? ¿De dónde sacamos la «comunidad», la pluralidad, la masa de los creyentes como instancia entre Dios y el hombre? Precisamente porque esta interpretación del símil es tan ilustrativa, porque la subyacente doctrina sobre la relación entre Dios y el hombre es tan evidente (*¡tan* evidente que ni los protestantes han escapado a ella!), precisamente por eso no puede ser atinada (en contradicción con lo dicho en la primera edición de este libro). Ella estaría totalmente fuera de la línea de Pablo. Dios no delega su derecho respecto del hombre a estructura *mediata* alguna, por espiritual que ésta sea. El hombre está frente a la cuestión de Dios no dando un rodeo por «el todo», sino en su propio drama y esperanza. El individuo no es «parte», sino el todo. Sin duda, hay que poner freno a su insensatez, a su orgullo, pero ese freno no puede consistir en potenciar su condición natural de entelequia, sino que, a tal fin, a lo humanamente igual hay que contraponer lo eternamente desigual *de Dios*. El símil del cuerpo y de los miembros *no* puede tener el sentido del que habla la filosofía natural.

Sin duda, este símil debe hacer que el individuo recuerde a la «comunidad», es decir, a los *otros* individuos. Porque justo en el problema *del otro* nace el problema de la ética, la pregunta: ¿Qué debemos hacer? Pero aquí no se concibe como sujeto y objeto de la «exhortación» a los «otros» individuos empíricos en cuanto tales. Se piensa aquí en los otros en cuanto que también ellos precisamente en su disimilitud opaca e inescrutable son creyentes, se sienten oprimidos por el drama

y por la esperanza de la cuestión de Dios, y están fundamentados en Cristo como individuos. Se piensa en el Yo puro, trascendental, que es de modo invisible el sujeto de todo Tú concreto visible. Ya el concepto de tiempo en el que, para nuestra conciencia, nace ese Tú, el individuo real, empírico, el individuo concreto como el singular, muestra con claridad que éste en cuanto tal no puede ser más que un símil, el «motivo» para el *eternamente* singular, para el *existencialmente* real. Pero, a su vez, eso no puede decir que él no *sea* realmente este símil, este motivo. No puede decir que este Yo trascendental, precisamente *porque* es el Yo eterno, no esté *presente* en *cada* momento temporal. No, el samaritano compasivo lo vio perfectamente: se quiere apuntar al *«prójimo»* (13,9-10; Mc 12,28-31; Lc 10,25-37).

Y el prójimo es «*todo* hombre, pues él no es tu prójimo por ser diferente de otros ni por aquello que tiene de común contigo y que le diferencia de otros. Él es tu prójimo por ser igual que tú ante *Dios; todo* hombre sin excepción tiene esta igualdad, y la tiene *de modo absoluto*» (Kierkegaard). Sólo ahora resulta del todo claro qué significa para el individuo la tarea ética de ser sensato en relación con el otro. Nunca jamás lo *directamente* cognoscible y perceptible en el otro, la complejidad, variedad e imponente pluralidad de diversidades en la que el otro entra en escena, nunca jamás la comunidad *directamente* visible con la autoridad externa de su número, de sus necesidades y de su cohesión, o con la llamada autoridad interna de sus credos formulados o no formulados, de su visión de la vida, de su tradición y pasado, nunca jamás (¡por eso rechazamos el concepto católico de Iglesia!) esto *directo* es lo que puede definir éticamente al individuo, nunca jamás es *un* otro o son *los* otros los que pueden «exhortarle».

Comunión debe ser lo que le salga al encuentro en la comunidad, es decir, el *otro* en la existencialidad plena de la disimilitud por antonomasia: el Prójimo, el *Uno*. Porque comunión no es ni conglomerado *ni* organismo. No es realidad alguna, sino primigenia síntesis, relación y concepto de todas las realidades y disimilitudes en su última *unidad invisible*. Es *communio;* por tanto, en modo alguno es anulación, limitación o difuminación de la disimilitud de los individuos, sino la unidad que exige que cada individuo sea diferente, que confiere su sentido a toda disparidad. Es el uno más allá de todo otro. Así, el uno, el individuo, no es ni uno *junto* a otros, ni una sim-

ple parte celular *en* otro. Él es el *sanctus,* el dechado de la disimilitud de uno frente a *todo* otro. Él es la fundamentación aséptica, que descarta toda jerarquía y, por tanto, toda disgregación de la comunión; como ésta, por su parte, fundamenta al individuo liberado de toda arbitrariedad: *communio sanctorum!* No hay otra *communio* ni hay otros *sancti.* El «cuerpo» no es ni la suma de cada uno de los miembros ni su condicionante recíproco, sino aquello que se contrapone a ellos sumando y condicionando, el *individuo* y, en cuanto tal, una magnitud absolutamente invisible que trasciende por completo a cada miembro, a su totalidad *y* su relación orgánica.

Precisamente lo que los miembros son y hacen en su individualidad visible y díspar son y lo hacen en relación con la invisible *unidad* del «cuerpo», que trasciende a cada uno y al conjunto de ellos. Esta *unidad trascendente e invisible del individuo* (en los conceptos cuerpo-individuo se encuentran imagen y asunto) *frente a cada individuo y a todos los individuos* es lo que quiere significar la comparación. Así, los «creyentes» (los hombres en su relación con Dios) precisamente como individuos (¡por consiguiente no borrando, sino recalcando su individualidad!) son *un* cuerpo, *un* individuo en Cristo; por consiguiente, no un montón de individuos, pero tampoco un cuerpo total o individuo múltiple (¡no «el total»!), sino *el* individuo, *el* uno, *el hombre* nuevo (1 Cor 12,12-13).

Ese *Uno* es el «cuerpo de *Cristo*» que sale a nuestro encuentro en el problema del *otro,* en la *comunidad* de los creyentes. Y recordamos que el «cuerpo de Cristo» es el Cristo *crucificado* (7,4) para captar de inmediato la virulencia crítica del concepto de individuo que aparece aquí como postulado de la ética. Si el Cristo crucificado es *«la meta de la fe que Dios ha asignado a cada uno»* (a cada uno precisamente en su condición de individuo), si *«en virtud de la gracia»* (que mata al hombre para vivificarlo) tenemos *«dones diferentes»,* si, por tanto, cada individuo (¡precisamente en su carácter individual!) tiene que vestirse del Señor Jesucristo (13,14), del hombre nuevo, si el otro que está siempre junto al individuo es el dedo levantado que le recuerda mediante su disimilitud al *totalmente* Otro, si la comunidad es *comunión,* la comunión *unidad,* y *esta* unidad la unidad *del* hombre y *de los* hombres en el Dios inescrutable que es el Señor sobre la vida y sobre la muerte, entonces para el individuo, en virtud de este recuerdo de su «individualidad», queda descartado todo titanismo, todo «subirse a la parra», el «ser sensato».

Pero recordar entonces que sólo Dios está en las alturas es tan absolutamente indispensable como *el* obrar ético. La sumisión del hombre, su absoluta objetividad, a la que ninguna mayoría, ninguna necesidad, ninguna autoridad histórica ni organismo eclesial místico-intermundano alguno puede obligarle en serio, se convierte entonces en precepto apremiante y necesario. Porque en virtud de este recuerdo, la actuación ética secundaria del acordarse inflexiona hacia la primaria, hacia su *principio,* y con su principio participa de la fuerza y dignidad de su *origen*. La *manifestación* realizada con tal mentalidad cumple su *finalidad,* que trasciende a la acción misma. Entonces, el individuo está ante *Dios,* perturbado en su «individualidad» como sólo Dios puede perturbar al hombre. Precisamente por eso, y ahí, está él bajo el signo de la victoria y de la esperanza.

V. 6b-8. *Tenemos diversos* «dones»: Tal vez uno **la palabra profética** (¡Ojalá la hable **conforme a la fe**!). **Tal vez** uno **el sentido para el ministerio** (¡Ojalá lo ejerza **para servir**!). **Tal vez** uno **como maestro** (¡Ojalá lo sea **para enseñar**!). **Tal vez** uno **como predicador** (¡Ojalá *llegue* **a predicar**!). **El que tiene que distribuir**, ¡que lo haga **con sencillez**! **El que tiene una posición de autoridad,** ¡que la ejerza **con solicitud**! **El que practica la misericordia**, ¡que lo haga **con jovialidad**!

El individuo, el uno, Cristo, constituye la comunidad como comunión. Esto significa que sólo el doblegarse ante Dios y la objetividad absoluta del individuo cimientan la unidad de las diversidades. La supuesta virtud de la «tolerancia» –sin cuyo ejercicio es imposible nuestra convivencia– debe ser *concebida* en su carácter auténtico, perturbador de la comunidad, como gesto de resistencia a la perturbación divina. El Uno en el que somos uno es la intolerancia misma. Él quiere triunfar. Él lo quiere todo. Él perturba *cada* día de la familia, *toda* paz eclesial, *toda* «causa común»; precisamente porque él es, y en el hecho de serlo, la paz sobre *todo* distanciamiento, abismo y partidismo. Por consiguiente, la consigna ética no puede rezar: ¡A cada uno lo suyo!, sino ¡Cada uno lo uno! Porque ¿qué impide que la comunidad se desmorone, qué asegura que el problema del otro no se vea envuelto en malentendidos derivados de la lucha por la existencia, si, mientras somos hombres, concebimos la gracia siempre y sólo como «don» *diverso,* si concebimos al totalmente otro siempre y sólo en la diversidad del individuo *al otro lado,* si encontramos de hecho

en cada uno siempre y sólo *«lo suyo»?* ¿La constatación de que eso es así? Una constatación psicológica atinada. ¡Ojalá vaya ella hasta el fondo, hasta darse cuenta de que el hombre está en permanente disputa con los hombres, de que entre las individualidades no hay reconciliación alguna!

Pero una cosa es la psicología y otra la ética. Y cuanto más honesta sea aquélla, tanto más difiere de ésta. Aquí sirve de ayuda recordar que cada uno, precisamente como individuo, justo *en* la inaudita singularidad de su condición de individuo, es *símil* de la unidad del hombre en Dios; es útil recordar que cada uno como individuo sólo puede ser, querer y obrar lo singular; no a pesar de la diversidad de *su* don, sino *a causa* de ella. Y lo singular consiste para cada uno en conocer la crisis de la muerte a la vida en la que él se encuentra en Cristo (¡en el Uno!).

También aquí lo singular consiste no en su fortaleza sino en su debilidad, no en su poseer sino en su carencia, no en su tener razón sino en su sinrazón, en su descender de toda altura en la que él se encuentra con lo suyo, a fin de que sólo Dios sea grande en esa altura, inflexionando también aquí toda acción ética secundaria hacia la primaria. Si se comprende esto de forma radical (pero ¿acaso se ha comprendido esto alguna vez?), si lo «suyo» se doblega de modo radical a lo uno, si cada uno entiende *su* «don» como gracia, si pone *su* fuerza, *sus* posesiones y *su* derecho a disposición de Dios (¿acaso ha sucedido esto alguna vez?), entonces cada uno, «en virtud de la gracia», puede concebir lo suyo, lo específico suyo, como su *«don»*. Entonces –bajo la gran cautela: *«Tal vez»,* que hace que cada uno recuerde la gracia, al «Uno»– lo «suyo» de cada uno se ve honrado. Entonces no sólo se constituye el Uno, sino –con miras al Uno– también la pluralidad de los miembros, de los individuos, la comunidad como comunión. ¡Y qué comunidad! Vacilamos en seguir el texto porque el punto de vista de la resurrección se aproxima aquí, de modo inquietante, a la imagen. Entonces *tienen lugar* «acciones éticas secundarias» llenas de peso y de significado. Entonces la manifestación funcional pasa del «ser sensato» al habla de testigos, cuyo *hablar* es en verdad *testimonio*. En esta «comunidad» parecen estar indicados sólo tales testigos, sólo actores, activistas, combatientes y tiradores de precisión. Parece que se vaticina aquí a los párrocos. Pero digámoslo de nuevo: ¡*Vaya* párrocos! En modo alguno se habla aquí de necesidades humanas, sino tan

sólo de la única necesidad de Dios, a la que todos deben subordinarse. Cada uno recorre su trayectoria como la bala que sale de una pistola. Debe y puede recorrer la trayectoria porque tiene una meta, *la meta.* Ahí nadie hace un «trabajo parcial», pues no hay disciplinas ni sectores. Ahí, cada uno, haciendo lo suyo, hace lo *Uno,* que es el *total.*

«Tal vez» uno como portador de la *«palabra profética».* Recelamos de todo lo que se nos presenta bajo la aureola de lo profético. Estamos dolorosamente habituados a que se desmorone esa aureola, a ver que lo *muy* distinto compromete de continuo a lo *totalmente* distinto. Pero hay que insistir en que Uno viene y pone ante nuestros ojos lo «totalmente otro» con su extrañeza indestructible. *Si es* «tal vez» un individuo, lo suyo propio, diferente y doblegado al «tal vez» de la gracia, hablando «conforme a la fe» y dando *objetivamente* a Dios lo que es de Dios para que Dios pueda hablar a través de él como si él *no fuera él, si es* él como tal el uno, entonces su profecía es la única posibilidad ética junto a la que no hay otra y que no necesita ser complementada ni contrapesada, pues, dado que su singularidad significa unidad, significa que ella basta; y que el orgullo desmesurado del individuo está descartado.

«Tal vez» uno que tiene *«sentido para el ministerio»,* para ayudar, para lo práctico. Paradójicamente, también la puesta en práctica de ese sentido puede ser la única posibilidad ética; y el individuo que la tiene sin orgullo desmesurado, puede ser el uno. Tenemos buenas razones para espantarnos ante el eslogan: ¡Servir! ¡Ayudar! ¡Praxis! Sale continuamente de la boca de Marta, que se niega a *oír,* que está centrada sólo en el «servir». Con todo, persiste incólume el alegato de que hay que ayudar al hombre. Servir significa vendar las heridas temporales a fin de mantener abierta la herida eterna, que no debe cerrarse; significa acordarse del cuerpo para que no se pierda el alma; significa no pasar de largo, como aquel sacerdote y aquel levita, ante el que había caído en manos de ladrones. Pues precisamente el hombre *sacerdotal,* para el que todo gira en torno al conocimiento de Dios, es el destinatario de la pregunta: ¿Quién es mi prójimo?, sólo de esa pregunta. Ayudar es ver de modo activo aquello que ni el sacerdote ni el levita quisieron ver. Es práctico lo que lleva irremisiblemente al hombre a la «teoría», a ver su *gran* menesterosidad y esperanza. «Tal vez» *es* el individuo que no hace nada para *servir* a los hombres, pero les sirve de verdad en su *menesterosidad,* en su *tri-*

bulación, en la *crisis* de su existencia; tal vez *es* él, habiendo oído que uno como activista tampoco puede tener razón, el servidor *de Dios,* el samaritano compasivo, es decir, María, que ha elegido la mejor parte, y, de nuevo, *su* obrar es, también entonces, suficiente y seguro.

«Tal vez» uno *«como maestro»*. ¿El evangelio de Cristo, la palabra de Dios como «doctrina»? ¿La teología como ciencia? Creemos conocer los interrogantes que hay que formular aquí. Dice Kierkegaard: «Profesor de que Cristo fue crucificado». Dice Overbeck: los teólogos son «los chorlitos de la sociedad humana». ¡No, eso no puede ser! Pero resuena de nuevo el «tal vez». En todo caso, el *cometido* de la teología *persiste,* precisamente a la vista del gran interrogante, dado que este interrogante es el signo de admiración de la resurrección. Recordamos la posibilidad casi inevitable de que al liquidarla, con nuestro hablar *y* con nuestro callar –habría que decir esto «contra» Overbeck– traicionamos al cristianismo. Pero *persiste* el cometido de dejarse adoctrinar por la *Biblia* sobre el sentido de la palabra de Dios en el instante en que ella abandona su fuente y se convierte en palabra humana; persiste el cometido de destapar *«de modo histórico»* la irreconciliable oposición del «cristianismo» (es decir, del representante *de esta* palabra humana) a toda cultura e incultura humana exponiendo con honradez la derrota que ha sufrido durante 1.900 años; persiste el cometido de traspasar con el menor tumulto posible, y, por tanto, *«de modo sistemático»,* la frontera fijada al hombre en cuanto tal y constatar ahí, de modo incansable, lo que significa para él la cuestión de Dios que le plantean aquella palabra humana contrapuesta y siempre perdedora y lo limitado de su propia condición humana; persiste el cometido de dirigir a todo el que se propone ser párroco la advertencia encarecida a guardarse de ilusiones, seguridades y prestigio humano, la exhortación a caminar apoyándose en el cayado de la objetividad como teología *«práctica»*. Curiosamente, podría suceder que también la teología fuera no sólo una posibilidad ética, sino la única posibilidad ética. También el individuo que actuara «como maestro para enseñar» podría ser el Uno.

«Tal vez» uno *«como predicador»,* como exhortador, consolador e invitante. Como es obvio, aquí hay que tener presente de modo especial al «párroco». ¿El párroco como única posibilidad ética? ¿Quién no se asombraría ante este interrogante? Pero ¿qué hay de asombroso en él? Obviamente, que

la psicología, la moral, la historia bíblica, la utilidad pública, la tradición eclesiástica y la vivencia personal fueran temas necesarios y apremiantes. De hecho no lo son. Pero sí la zozobra que *Dios* procura al hombre, la promesa que éste tiene de *Dios*. Si «tal vez» un individuo con temor y temblor se topa con *este* tema, si llega a resultarle en el plano de la existencia tan importante que no podría elegir ya ningún otro, si comprende que –*en caso* de que haya que predicar– la cruz, la resurrección y la penitencia pueden ser el único objeto de la predicación, entonces la predicación *es* la única posibilidad ética, entonces se llega a predicar, exhortar, consolar e invitar, entonces este individuo *en* su condición de diferente *es* de nuevo el Uno, precisamente como párroco vocacionado, justificado, elegido y agradable a Dios.

«El que tiene que distribuir: con sencillez. El que tiene una posición de autoridad: con solicitud. El que practica la misericordia: con jovialidad». La manifestación pasa del hablar de todo tipo de testigos al *hacer* en el sentido estricto. ¿Por qué ese hacer se concreta precisamente en distribuir, tener autoridad y practicar la misericordia? Sí, ¿por qué? Gracia *quiere decir* que hay más placer en dar que en recibir. Gracia *significa* que una autoridad, algo que impone, que exige respeto, entra en escena. Gracia *significa* tener un corazón abierto y no pusilánime y cerrado. En *la* «comunidad» que es comunión constituida por el Uno, los individuos *no pueden prescindir* de *estas* posibilidades, *obran* precisamente *estos* «dones». Los «ministerios» están ahí con la gran perturbación que Dios depara al hombre. Es probable que, sin esa perturbación, el hombre tal cual es no hiciera *esto*. El hombre no perturbado no suele distribuir ni imponer ni practicar la misericordia. No tiene el menor interés en llevar a cabo tales cometidos, aunque sean posibles para él. Porque tal obrar apunta con toda su cuestionabilidad humana a superar al hombre. Donde hay hombres sacrificados (12,1), allí se procura instaurar en alguna forma, mediante el testimonio del hombre, tal obrar, tal actitud, tal «ministerio».

Hay que recordar que estos ministerios son *un* ministerio, que la diversidad de los individuos sólo puede tener consecuencias en una y misma objetividad, que se da gloria a Dios, no a hombres que quieren gozar la vida en la dirección natural de su buen corazón, que *todos* los «ministerios» están bajo la cruz; hay que recordar eso, no que ellos deben estar *bajo la*

cruz; pues es curiosamente obvio que ellos *están* ahí. En este recuerdo, el «distribuir» se hace «con sencillez», con aquella libertad interior que no reviste de solemnidad al dar ni de acidez al recibir, sino que hace del dar y del recibir un testimonio de la insondable sencillez de Dios. Se ejerce entonces la autoridad *porque* ella está ahí no *para* estar ahí; y, precisamente en esa condición crítica, ha de ser «con solicitud». Y también la misericordia, *porque* la que Dios regala al hombre no le deja a éste más salida que la de ser él mismo misericordioso «con jovialidad», con el ánimo melancólico de una propia entrega hasta el extremo. En la sombra de la posibilidad *escatológica* y no en otro lugar se convierten estas posibilidades en posibilidades éticas, y entonces, de inmediato, en gozosas y singulares en cada caso.

Así pues, ¿la constitución de la comunidad en comunión es el fundamento de la ética? Sí. De hecho, eso es lo que estos versículos quieren decir. Los individuos en su relación con Dios forman la comunidad. Pero esta relación se realiza en la unidad del individuo, en el individuo. Cristo es el *Uno de cada* individuo y, por tanto, la *comunión de todos los individuos.* No existe otra salvaguarda del *ethos* frente al siempre acechante peligro de titanismo; no existe otra relación del *ethos* con Dios. Pero ésta es eminente, cualificada y eclesial. Hablamos de la venidera Iglesia de Jacob. No nos sorprenderá no verla jamás en lugar alguno. Basta el hecho de que la Iglesia de Esaú, a la que vemos con toda su cuestionabilidad, *puede* estar en el resplandor de esta luz venidera. No tiene por qué estar oculto del todo y no *está* del todo oculto el hecho de que allí donde hay comunidad –«tal vez» constituida en su individualidad mediante la mirada al Uno–, allí se lucha, se sufre y se espera por el postulado *ético,* y todo ello *no* en vano.

POSIBILIDADES POSITIVAS (12,9-15)

V. 9-15. ¡Que vuestro amor sea sincero! ¡Aborreced el mal, adheríos al bien! ¡Sed cariñosos los unos con los otros, como hermanos! ¡Rivalizad en la estima mutua! ¡No seáis perezosos en lo serio! ¡Arded en el espíritu! ¡Servid al tiempo[1]!

[1] A pesar de la protesta de Jülicher, me mantengo en que la variante κυρίῳ δουλεύοντες de v. 11 es trivial, pues en este contexto me parece insoportablemente general la invitación a «servir al Señor». Cierto que esa invitación tiene

¡Alegraos en la esperanza! ¡Perseverad en la tribulación! ¡Perdurad en la oración! ¡Participad en lo que se hace por los santos [2]! ¡Cultivad la hospitalidad! ¡Bendecid a los que os persiguen; bendecid, no maldigáis! ¡Alegraos con los que se alegran, llorad con los que lloran!

Éticamente *positivo* es el querer y obrar que es negativo respecto de la fugaz «figura de este mundo» (12,2), que no encaja en su sistema, el sistema del *eros,* y que protesta contra el gran error. En sentido propio, esto sólo puede decirse del querer y obrar de Dios. Nosotros no conocemos un querer y obrar humano *absolutamente* positivo en el plano ético que esté situado fuera del esquema del *eros* y que proteste de hecho. Pero conocemos un actuar ético *relativamente* positivo que, aun formando parte de las posibilidades humanas intramundanas y llevando en sí la «figura de este mundo» como las restantes posibilidades, sin embargo, de suyo, en virtud de la disposición imborrable del cosmos que lo capacita más o menos para servir de símil en su «actual» figura, posee una *tendencia* ajena al *eros,* una tendencia a protestar.

Debemos expresarnos aquí con suma cautela: puede suceder *más fácilmente* que, entre todos los posibles modos de actuar, precisamente *éstos* lleguen a estar más colmados de significación y de contenido referencial y de iluminación interna que otros (p. ej.: más fácilmente amor que odio). Puede suceder *más bien* que la gran perturbación divina, el gran cambio de modo de pensar, sugiera al hombre precisamente *esta* posibilidad. Es *más probable* que, en el marco de *este* obrar, se llegue a aquel «sacrificio», a aquella demostración en honor de Dios exigida por la gracia; es *más probable* que en el marco del

en Col 3,24 un sentido bueno, pregnante, del que carece aquí, y me parece que es aún menor prueba el δοῦλος Χρι τοῦ Ἰησοῦ de Rom 1,1. Jülicher trata de apoyar esta variante mediante la interpretación «al Señor *sólo*», pero en toda la serie de estas exhortaciones el énfasis recae en los verbos, mientras que los sustantivos y adjetivos designan sólo el problema respectivo. ¿Habría de constituir aquí v. 11c una excepción, como tendría que ocurrir si el «*sólo*» de Jülicher fuera correcto? La variante καιρῷ δουλεύοντες, que prefiero, ofrece una paradoja atinada que en su «mal sonido» censurado por Lietzmann podría tener la característica de la autenticidad. Se comprende que un escribano sin sentido del humor coincidiera con la opinión de Atanasio, ὅτι οὐ πρέπει τῷ καιρῷ δουλεύειν ἀλλὰ τῷ κυρίῳ. Pero resulta incomprensible que en un tiempo posterior se hubiera corregido en sentido inverso.

[2] μνείαις v. 13 parece haber sido víctima de la misma corrección que καιρῷ v. 11. Naturalmente, μνεία nada tiene que ver con la veneración a los santos, sino que debe ser entendida, como en 1,9, como «declararse solidario con alguien» (Zahn).

cumplimiento de los preceptos de la segunda tabla se llegue a la observancia de los de la primera. Utilizamos las expresiones: «más fácilmente», «más bien», «más probable». Y las empleamos porque la necesidad de estas actuaciones, su *ethos,* reside no en ellas mismas, no en su contenido material (que lleva siempre la «figura de este mundo»), sino en su forma, es decir, en su origen, en la unidad del actuante; y queda abierta la posibilidad de que en todo tiempo se pueda ordenar como obra de la primera tabla lo que contradice a los preceptos de la segunda.

«*¡Que vuestro amor sea sincero!*». A *eros* –es decir, el amor como amor del hombre al hombre– como la suprema posibilidad ético-positiva, como la quintaesencia de los preceptos de la segunda tabla y como arquetipo del actuar relativamente extraño dentro de la «figura de este mundo» se contrapone *agape.* Como amor del hombre a Dios, *agape* es la gran obra invisible de la primera tabla, el obrar existencial del hombre que está en la gracia (5,5; 8,28s), como se significa en la actuación ética primaria de la adoración. Pero así como la gracia es la gracia del *Dios* oculto y, por tanto, la perturbación antonomásica de la vitalidad del hombre conocido, así como esta perturbación se produce cuando al hombre, al supuestamente uno, encuentra el *otro,* el verdaderamente uno con toda su majestad insondable, así como el hecho enigmático de los *semejantes* trae al hombre el más poderoso recuerdo de ese otro y uno, de igual modo –entramos en la esfera de lo visible– la acción ética primaria de la adoración debe continuar o conducir a la otra orilla y la demostración comenzada e iniciable de continuo en honor de Dios debe proseguir en la acción ética secundaria del amor al prójimo. Adoración *significa* amor a Dios (¡el obrar existencial del hombre dirigido a la majestad insondable de Dios!) si se *manifiesta significativamente* en un obrar visible y acorde con el amor a Dios respecto del prójimo, de suyo infinitamente indiferente, pero infinitamente importante como *símil* del totalmente Otro, como *ocasión* para conocer*lo* y como *mandatario* del Dios desconocido.

El prójimo es la cuestión de Dios formulada de modo visible y a la que hay que responder de forma visible. La respuesta del agraciado, del vuelto en amor al Insondable, es, como analogía visible de su propia elección, con probabilidad casi ilimitada, *agape* como amor a los hombres. *Ocasión* para conocer al prójimo en él es el que ha caído en manos de los la-

drones, y sólo como tal es él –de modo invisible– mi prójimo. No es lícito decir más. No se piensa en un amor directo, general, al prójimo, al hermano, al más lejano o al negro. Teniendo presente la doble predestinación y recordando que Dios es *libre* frente al amor supremo dirigido a él como Dios, hay que ponderar con temor y temblor la eventualidad, no eliminable por ética absoluta alguna del amor, de que la adoración pudiera manifestarse de modo significativo en *otro* actuar visible que no fuera el *amor* a los hombres. Hay que cotejar al respecto las luminosas explicaciones de Lutero (acerca de 12,14) sobre el «maldecir como obra del Espíritu Santo». *No* creemos entrar en colisión con la Primera Carta de Juan, que debe ser entendida correctamente. «La palabra de Dios es medida del amor al prójimo; igual que el primer mandamiento es medida de los restantes mandamientos» (Lutero). Por tanto, no puede tratarse aquí de una absolutizadora recomendación del amor, como tampoco en lo que precede (12,3-8) se trataba de recomendar la comunidad, la profecía, la teología, etc. Estas posibilidades relativas *están ahí.* Así también *está ahí* el amor como *la* suprema posibilidad relativa cuando Dios perturba al hombre.

Pero, sin duda, hay que recordar aquí lo específico, característico y crítico del amor si él existe como posibilidad positiva relativamente suprema en el ámbito de la gracia. El amor tiene que manifestarse *de modo significativo*: verdaderamente digno de su (prestado) nombre de *agape,* verdaderamente como *ethos positivo,* verdaderamente como *protesta* contra la perturbación en la que se encuentra el hombre como hombre. Esto nunca jamás es evidente. Porque ¿dónde se manifiesta el amor humano *de otro modo* que en *la* figura a la que de suyo *no* debería someterse: en la figura del *eros?* ¿Acaso la adoración del hombre al Dios desconocido puede estar jamás libre de toda resonancia de la adoración que el *hombre* tributa al Dios conocido? ¿Dónde se podría ver, crear, configurar y poseer nuestro amor humano totalmente puro, objetivo, no mezclado con la concupiscencia que se somete a la figura de este mundo?

Eros no es sincero. *Eros* es un hipócrita. Como función biológica, pasa con excesiva rapidez del calor al frío. *Agape* es *sincero.* Por eso no tiene fin, sino que participa de la eternidad. Recuerda que él es la pregunta del *Dios* oculto que se presenta en nuestro camino en el hecho del prójimo; recuerda

que nuestro obrar respecto de éste debe glorificar a *Dios* en todas las circunstancias; recuerda que la pureza de nuestra relación con él jamás puede descansar en su *condición de referente,* sino en su *fundamentación,* que hay que llevar a cabo de continuo mediante el «cambio de modo de pensar», no en un resultado (el apuntar al resultado, aunque fuera el más puro, es siempre el apuntar del *eros),* sino en el *sacrificio* que hay que ofrecer de continuo *en* esta relación, en la pureza de la *obediencia* y del *respeto a Aquel* que puede aceptar o no aceptar nuestro sacrificio. El amor es sincero si el *ethos* inflexiona de los preceptos de la segunda tabla a los de la primera, de la acción secundaria a la primaria. La relación es referencia al *origen,* en el *otro* busca al *Uno,* sirve al *Uno,* piensa en el *Uno,* como se describe de modo inequívoco en el llamado «Canto al amor», de 1 Cor 13. «Cada uno vuelve de forma rígida su rostro hacia Jerusalén» (Tersteegen), corriendo el peligro seguro de «agraviarse» a sí mismo y al otro.

«*¡Aborreced el mal, adheríos al bien!*», concretamente en el prójimo. En el esquema del *eros* no encaja esta distinción. *Eros* no sólo es insincero, sino también acrítico. Él nada sabe del *Otro* en el otro. Ve en el otro sólo al individuo concreto. Lo «ama» en su existencia no existencial, sin caer en la cuenta de que eso es su «mal». En cambio el amor es el permanente elegir y rechazar lo otro, elegir lo que *él no* es (¡y esto es su «bien»!), rechazar lo que *él es* (¡y esto es en su totalidad su «mal»!). Téngase presente que, según Blüher, πονηρόν significa literalmente «pesado», es decir, lo ambivalente que se adhiere a lo psicológicamente real mediante su imbricación en la realidad, lo no puro, «*llevar* penosamente el resto terrenal» y, *en cuanto tal,* el mal.

El amor es la pregunta que se dirige al otro, la pregunta apremiante: ¿Qué es bueno? ¿Qué es malo?, es la crisis en la que también el otro está metido. Por tanto, debido a su inevitable referencia al amor a *Dios,* el amor jamás es lo aparentemente unívoco, directo e inequívoco que ansían los sentimentales. Puede tener un tacto agradable *y* desagradable, puede ser dúctil *e* inexorable, mantener la paz *y* disputar. La voluntad de Dios «debe tener preferencia sobre toda obra buena y sobre el amor que yo pudiera dedicar al prójimo; y si yo pudiera hacer feliz un día al mundo entero y eso no fuera la voluntad de Dios, entonces no debo hacerlo» (Lutero). Sólo el amor que tiene la fuerza para aborrecer el mal posee también

la fuerza para adherirse al bien, para olvidar sabiendo, para perdonar castigando, para aceptar *del todo* rechazando *por completo,* para comprender al otro desde su Sí (¡pero desde su Sí bien entendido y, por tanto, desde su No!), para cogerlo de donde Dios lo *ha cogido* ya. *Ése es el amor* que el hombre espera y reclama, mientras que *eros* jamás podrá justificarlo y redimirlo de verdad.

«*¡Sed cariñosos los unos con los otros, como hermanos!*». Si todos estamos ante Dios, ¿qué más natural que pensar que todos somos hermanos? Pero así como ese «estar ante Dios» no encaja en la «figura de este mundo» (¡el único que conocemos!), tampoco es palmaria jamás como evento la fraternidad *ante Dios.* Una fraternidad sin temor y temblor, sin la conciencia de que nosotros podríamos ser hermanos *sólo* en Dios, de que toda fraternidad directa, especial, no estrictamente *servicial,* pertenece a la categoría de la infamia tosca (¡1,27!) y resulta abominable para el Señor. En la Carta a los romanos, en sentido existencial, «cariñoso» significa servicial, imparcial, dirigido a la meta, crítico. Sólo revestida de estas características es la fraternidad demostración contra la figura de este mundo, sólo en ella se superan el fracaso, los reveses y decepciones que lleva consigo todo lo que nosotros conocemos como fraternidad.

«*¡Rivalizad en la estima mutua!*». De nuevo, si es cierto que en la «comunidad», es decir, en la persona del otro, se nos hace visible el misterio de Dios, es natural la invitación a mostrar respeto a la personalidad. Se contrapone a esto el hecho, siempre sospechoso, de que quienes suelen abanderar esa invitación son aquellos que no creen ser respetados en la medida debida. Esa invitación nos recuerda la crisis en la que se encuentra también esta posibilidad ética. En el marco de la «figura de este mundo» conocemos la estima mutua sólo como aquel quitarse el sombrero y como aquel cumplido en los que cada uno piensa de forma encubierta en sí mismo. El *ethos* está en el respeto que tenemos a los otros sólo en la medida en que es respeto *in*condicional, *no* basado en la reciprocidad, sino en el *rivalizar* en la estima mutua. Porque sólo entonces *significa* él (¡y el *ethos* se basa en esta significación!) el respeto que debemos a Dios. Aprender a considerar qué *significa* respeto es el único camino para llegar a respetar la santidad del hombre. Sin ese respeto, la sociedad es una jaula de grillos.

«¡No seáis perezosos en lo serio!». Hay que rechazar de plano que Pablo no conoce momento alguno en el que no deba reinar la seriedad (Jülicher). «Tomar en serio» significa según 12,8 aquel imponer e imponerse objetivo que debe provenir de un hombre que tiene realmente autoridad porque él representa ante el otro al *Uno*. Sin duda, se trata de una exigencia muy natural del amor humano: así deberíamos actuar bajo la impresión de la gran perturbación y para demostrar a favor de ella y en contra de la desvergonzada seguridad del hombre: imponer la seriedad, de modo que toda contradicción quede sofocada y descartada, imponiendo el respeto solícito al otro, estableciendo la dictadura de la eminencia objetiva. Pero lo que *nosotros* conocemos en todo instante como autoridad, como hacer en serio, eso no es realmente *eso;* eso encaja demasiado bien en la «figura de este mundo» con *sus* dictaduras. ¿Dónde hay una autoridad de la que hubiera que decir algo distinto? En el platillo de la balanza está toda nuestra capacidad de imponer. «¡No seáis perezosos!». ¡No permanezcáis sentados sobre *vuestra* autoridad! ¡Haced valer lo que *no* sois *vosotros,* lo que *vosotros no* sabéis ni hacéis! ¡No deis respuestas, limitaos a formular *preguntas*! ¡Imponeos *renunciando* a toda imposición! No hay más solemnidad que la solemnidad del asunto (¡que *no* es *vuestro* asunto!). Pero el instante en que el asunto hablará su lenguaje solemne y os trasladará al disfrute del respeto *ético no* será instante *alguno*.

«¡Arded en el espíritu!». El espíritu, ¿una posibilidad ética? Sí; en el mismo sentido que el amor. Todos los conceptos visibles tocados y derivados aquí remiten en el mismo sentido a una magnitud invisible que está detrás de ellos, perturbando, prometiendo y descollando en la vida del hombre. Obviamente, «espíritu» significa aquí una motivación y orientación subjetiva e interior del comportamiento del hombre en contraposición a la que luego denominaremos objetiva y externa. Tal vez «conciencia» o «convicción» serían términos apropiados para designar la fundamentación psicológica del actuar humano sugerida por la relación del hombre con Dios, en la que se piensa aquí. En todo caso, tampoco aquí opina Pablo que el «espíritu» nos mueva en todo instante (Jülicher). ¿Qué significa espíritu? ¿Aquello que nos mueve en cada instante? ¿Lo tibio, caliente, ardiente o abrasador que conocemos como «conciencia» y «convicción»? *Eso no* queda fuera de la línea del *eros*. *Eso* también pueden hacerlo los otros. ¡*Arded* en el

espíritu! *Si* una vez (¿en cada instante?) se produce la motivación última, directa e indiscutible nacida de la intuición y de la necesidad interior, entonces –en consonancia con la dignidad del asunto– se produce un golpe con tal fuerza que os levantáis a vosotros mismos, entonces se da aquella intrepidez sin miramientos que os juzga a vosotros mismos y a la que no es necesario que siga la aseveración de que se trata no de *un* espíritu, no de *vuestro* espíritu, sino *del* Espíritu. No; *tampoco* ese instante será *un* instante.

«*¡Servid al tiempo!*». Es la réplica a lo anterior. El tiempo con sus cometidos obvios, ¿no es cualificado por el instante de la gran perturbación divina? ¿Acaso el tiempo (¡la historia!) es otra cosa que el espíritu objetivo, que habla desde fuera? ¿No es igual de posible, incluso necesario, permitir que el tiempo motive por completo su actuación? ¡Sí, pero al tiempo sirve también el señor Cualquiera! La *pregunta* que hay que formular en todo momento es la de si nuestro tiempo es un tiempo cualificado (8,18; 13,11), si es un tiempo henchido de *significación,* por el que uno puede y debe orientarse. Por consiguiente: ¡*Servid* al tiempo! ¡*Zambullíos* en la crisis de la situación, del instante! A través de esa *inmersión* se llega a la decisión. ¿Por qué el tiempo no habría de estar colmado de significación no obstante lo cuestionable de su condición casual? Pero entonces *servidle,* entonces obedecedle *por completo,* entonces avanzad a través de todas sus casualidades y más allá de ellas hasta llegar a su más profundo contenido crítico. Si hacéis esto, entonces también esta posibilidad de motivación es ética; entonces, precisamente sirviendo al tiempo, seguro que no estáis «en consonancia con el tiempo».

«*¡Alegraos en la esperanza!*». ¿La esperanza como *ethos*? ¡Pues sí señor! La gran esperanza que Dios ofrece al hombre le obliga a manifestarse por medio de la esperanza en favor de Dios y contra el curso del mundo. Pero, ¿quién no «espera»? ¿Qué es lo que convierte nuestra esperanza en acción ética? ¡La alegría! Esperar significa no ver, carecer, tener las manos vacías, estar ante el No (8,24-25). Oponiéndose de modo diametral a eso, la alegría es presente, posesión, no aguardar, tener ya. Alegría en la esperanza significa conocer a Dios en la esperanza, sin ver, y *darse por satisfecho con ello.* Por eso, la alegría convierte la esperanza en acción ética. *Alegría* en la esperanza es el obrar que significa esperar en Dios: *la* esperanza que no quedará confundida.

«*¡Perseverad en la tribulación!*». ¿La tribulación como *ethos*? Sí. ¿Dónde y cómo podríamos dar gloria a Dios sino como atribulados? «Nos gloriamos de las tribulaciones» (5,3). Estar atribulado es un obrar positivo del hombre. Significa que el hombre está eliminado, que Dios hace avanzar. Pero tampoco es esto sin más, directamente. La tribulación viene «sobre el alma de todo hombre que obra el *mal*» (2,9). La tribulación es el correlato negativo del instinto natural de vivir. Mediante el *perseverar* tiene que convertirse ella en protesta *contra* la tendencia de este mundo. Perseverar significa amar al que nos atribula, significa conocer a Dios en la tribulación, sin ver, y *darse por satisfecho con eso*. Así, el perseverar convierte la tribulación en acto ético, le confiere el significado de paso de aquí a allá. Perseverar significa: aquí se *cree* en Dios.

«*¡Perdurad en la oración!*». ¿La oración como *ethos*? Sí. Orar es también verdadera acción. (De seguro que se habla aquí de un obrar secundario, del orar como acto, no de la adoración, a la que conocemos como acción primaria de la que dimana todo obrar.) Bajo la inconmensurable presión de nuestra situación, como hombres frente a Dios, ¿qué salida tenemos sino la de invocarle, la de clamar como *clamaron* a Dios los salmistas y todos los que vieron las cosas tal como son? ¿Qué podemos hacer sino someternos a él porque él es *Dios,* darle gracias (¡no sin espanto!) porque él es *Dios,* suplicarle que él sea y siga siendo *nuestro* Dios? De modo inauditamente extraño penetra *este* obrar en el mundo del hombre, se aproxima mucho a una irrupción desde el símil hasta el obrar absoluto. Pero ¿qué obrar humano estaría al mismo tiempo más profundamente que *éste* en la problemática de todo obrar humano? El libro de Heiler expuso con claridad apabullante *cuán* profano es el «mundo de la oración», *cuán* cerca del absurdo total nos encontramos precisamente ahí. «No sabemos lo que debemos pedir según conviene» (8,26). El *perdurar* convierte la oración en acción ética. Perdurar no es aumentar la cantidad o pulir la calidad de la oración, sino perdurar en la dirección, la continuidad de la *oración* en la oración. Se piensa en *Dios,* se busca a *Dios, Dios* quiere que se ore. Como tal toma de dirección, orar significa entonces el gemir *del* Espíritu en nosotros, del Espíritu que no es nuestro espíritu (8,27).

«*¡Participad en lo que se hace por los santos! ¡Cultivad la hospitalidad!*». De la singularidad histórica de estas dos invitaciones se desprende con claridad meridiana de qué modo tan

directo y concreto se conciben todas las posibilidades mencionadas. En el primer caso se trata de participar en la colecta en favor de la comunidad de Jerusalén, de la que se habla con énfasis enigmático en 2 Cor 8-9. En el segundo caso se habla del recibimiento de los correligionarios que viajan a Roma o están de paso en ella. Ambas invitaciones tienen un punto en común: ambas se refieren a un obrar sugerido por la unidad de la comunidad en Cristo, pero que, desde el punto de vista humano, es *lejano,* extraño y *no* obvio; son oportunidades que hay que *entender* como tales. Como en la Segunda Carta a los corintios, tampoco aquí parece tener Pablo el más mínimo interés por la *finalidad y contenido* material de la actuación exigida, finalidad y contenido que constituyen el meollo de toda actividad amorosa moderna. Su significatividad reside en su forma, en su carácter demostrativo como superación de aquella tensión, en el conocimiento del Uno en el otro (¡aquí: del *extraño* en sentido pregnante!). Y en su significatividad reside su *ethos.*

«*¡Bendecid a los que os persiguen; bendecid, no maldigáis!*». La perturbación provocada por Dios, por trastornar también al otro, convierte por necesidad en objeto de persecución al que es afectado primero por aquélla. Cuanto más invisible e indirecto sea el ataque del cristianismo a la sociedad, tanto menos podrá librarse éste del castigo. También la «persecución» es, pues, la situación dada radicalmente con la gracia. Pero no es dado el *ethos* que se corresponde con ella. «Maldecir» sería aquí la actitud consonante con la «figura de este mundo». Maldecir es –por eso se menciona expresamente aquí– una posibilidad de protesta última y solemne prevista *también* en la Biblia «como maldición de Dios contra la maldición del diablo. Cuando el diablo resiste, corrompe y obstaculiza por medio de los suyos la palabra de Dios, entonces es el momento de que la fe despunte, maldiga y desee que tal impedimento se vaya a pique a fin de que quede espacio para la bendición de Dios» (Lutero), pero no en *este* contexto. Justo en cuanto que el perseguidor amenaza personalmente con sufrimiento al agraciado, no es él el enemigo, sino el *emisario* de Dios al que hay que saludar como tal; él es el *otro* en su carácter enigmático más siniestro y, por tanto, la oportunidad sin par de hacer algo relativamente inequívoco: en este caso no echar mano a la espada, bendecir en vez de maldecir para (de modo objetivamente implacable) amplificar mediante esta res-

puesta inesperada la perturbación temida por el perseguidor. Tal bendecir significa de modo nítido, para gloria de Dios y en medio de la lucha por la existencia, que en el otro conocemos al Uno.

«*¡Alegraos con los que se alegran, llorad con los que lloran!*». Una última perspectiva se abre al final de la línea seguida hasta aquí. Si el otro como perseguidor es el emisario de Dios, ¿por qué no también el otro en su júbilo y en su lamento? ¿Acaso el estar alegre y el llorar son *sólo* los puntos culminantes del *pathos* biológico (erótico)? ¿Sería adecuado, sería respuesta objetiva a la pregunta que el otro nos formula aquí contraponer a la alegría la superioridad estoica y al dolor la serenidad estoica? No, sino que cuando se ríe y se llora hay motivo para pensar que el *pathos* humano mismo se hace tan cuestionable precisamente en sus puntos *límite* que remite más allá de sí mismo y se capacita para servir de *metáfora*. Hay un reír que significa vida, y un llorar que significa muerte. Hay un reír *o* llorar que significa lo *uno*.

Resulta peligroso entonces todo estoicismo y moralismo, todo querer adoctrinar y convertir, toda actuación material que implique contraste. Entonces podría desencadenarse la disputa contra Dios, reproduciendo la reacción de Micol cuando David baila ante el arca de la alianza, o de los amigos de Job al escuchar los lamentos de éste. De modo sorprendente, la protesta que hay que llevar a cabo aquí consiste en *afirmar* al hombre en el éxtasis supremo de su alegría o de su dolor. El *ethos* debe entrar aquí en aquella desfiguración paradójica del Hijo de Dios, en la «carne semejante a la dominada por el pecado» (8,3). El libre debe *soportar* aquí libremente. El que sabe, debe *no saber* aquí sabiendo. Porque la demostración contra la «figura de este mundo» ha de consistir aquí en permitir al otro que *olvide* que él es para nosotros el otro; debe ver (¡para verse a sí mismo!) que él, en su conmoción más alta y más baja, es para nosotros testimonio del Uno. Hay un compartir la risa y el llanto con el hombre zarandeado por el *eros,* por el falaz, que proclama la verdad, que propala la compasión de Dios. Por eso: ¡*alegraos* con los que se alegran, *llorad* con los que lloran! Hasta qué punto todas las posibilidades éticas están sometidas a una *crisis* última queda patente precisamente en esta invitación en la que *no llega a producirse* el giro crítico expreso y cuyo texto puede significar al mismo tiempo la mayor frivolidad y a Jesucristo entre los pecadores.

Es ésta una observación que, por la inseguridad en la que nos pone, remite, con renovado apremio, desde toda actuación ética secundaria a la primaria y, además, a su origen.

POSIBILIDADES NEGATIVAS (12,16-20)

V. 16-20. ¡Pensad conjuntamente en lo uno no pensando en grandezas, sino permitiendo que os tire lo humilde! ¡No sigáis vuestro instinto casual! ¡No devolváis a nadie mal por mal! ¡Procurad lo que es bueno a los ojos de los hombres! En cuanto depende de vosotros, tened paz con todos los hombres. No os toméis la justicia por vuestra mano, amados, sino dejad campo libre a la ira de Dios. Porque está escrito: Mía es la venganza, yo daré el pago merecido, dice el Señor. Pero si tu enemigo pasa hambre, aliméntalo. Pues haciendo eso amontonarás carbones encendidos sobre su cabeza.

De éticamente *negativo* calificamos un querer y obrar que es positivo en su relación con el mundo *venidero,* que se inserta en la transformación de *este* mundo (12,2). Hay que repetir de nuevo que esto sólo se puede decir en sentido estricto acerca del querer y obrar de Dios. No conocemos posibilidad humana alguna, tampoco negativa, ningún no obrar, que sería de suyo una posibilidad del reino de los cielos. Pero como puede haber un querer y obrar, también puede darse un *no* querer y *no* obrar que, no obstante su relatividad, posea plena capacidad para servir de metáfora, fuerza de testimonio y tendencia al más allá: *omisiones* humanas que apuntan con rotundidad al actuar de Dios que se contrapone de modo invisible a ellas y que barre del campo (12,18) al actuar humano, curiosos recodos de la línea recta del obrar humano que pueden significar y anunciar que la causa invisible ejerce una presión. Es muy *probable* que se den estas omisiones en el ámbito de la gracia. No decimos *más*. Por tanto, rechazamos también aquí una ética precisa, absoluta, de las acciones secundarias, rechazamos la formulación de prohibiciones absolutas ya que cuanto se pueda decir de posibilidades positivas *o* negativas no nos saca del campo de las posibilidades *del hombre*. Todas ellas son posibilidades ambiguas que están sometidas a la reserva de Dios, a la instancia judicial de la primera tabla y a la crisis de la muerte a la vida. Precisamente en esta su *referencia* al *origen* son ellas posibilidades *éticas,* mientras que se *traiciona su ethos* cuando se pretende encontrarlo en ellas mismas, en su *contenido*.

«*¡Pensad conjuntamente en lo uno, no pensando en grandezas, sino permitiendo que os tire lo humilde!*». Parece que aquí no se habla ante todo de aquel «sed sensatos» contrapuesto al «tenerse por más de lo que hay que tenerse» (12,3) y que precede como regla básica a todo obrar y no obrar, sino que se habla de modo concreto y plástico de la relación del hombre con las conocidas «alturas» y «bajuras», con aquel «Sí» y «No» de los casuales proyectos de vida. Y hay que decir aquí que una posición de *desconfianza* radical a todo lo que es «altura» en este mundo y la *proclividad* radical a sus «bajuras» son consecuencia inevitable de la perturbación que Dios provoca en el hombre.

Sin duda, la resurrección, como hemos escuchado con frecuencia, niega todas las tesis *y* antítesis intramundanas. Pero eso no quiere decir que la resurrección no tenga lugar al borde precisamente de una *negación intramundana,* que su símil visible sea un momento de plenitud y desarrollo vitales, sino el *morir* físico de Cristo según la carne. Las «bajuras» de nuestras casuales peripecias vitales tienen, relativamente, *más* poder testimonial que las alturas. *Nosotros* estamos *más profundamente* en el No que en el Sí. Desearíamos decir que comprender esta *perturbación* del equilibrio de la contemplación de la vida es *conditio sine qua non* para entender la Carta a los romanos y su mensaje. Metáfora de la *muerte* es a la luz de la resurrección, en primer lugar, todo lo que nosotros conocemos como *vida,* plenitud, grandeza, figura y «altura». Y metáfora de la *vida* es a la luz de la resurrección, en primer lugar, todo lo relacionado con mengua, debilidad, pequeñez, carencia y «bajura» emparentado por ello con la muerte. «*Él* debe crecer y yo *disminuir*». Eso es la gran perturbación. Con ello, una sombra de insignificancia, de incertidumbre y de irresolución se posa sobre toda «altura». *No es posible ignorarla ya,* ella hipoteca *en concreto* cada punto de nuestro orden del día. No basta con presuponerla de modo global, sino que es preciso considerarla de continuo como la pregunta no resuelta de si esta proclamación está justificada.

El cristianismo «no piensa en las alturas». No le gusta que se hable en tono *demasiado* alto y confiado del desarrollo creativo del mundo, de la evolución lograda o programada de la ciencia, técnica, arte, moral o religión, de la salud física y mental, del bienestar y de la beneficencia, de las maravillas del matrimonio, de la familia, de la Iglesia, del Estado o de la socie-

dad. No actúa como refuerzo de «ideal» alguno, sea personal o colectivo, nacional o internacional, humano o confesional, alemán u occidental, juvenil o adulto, concreto o abstracto. El cristianismo adopta una postura más bien fría frente a la «naturaleza», a la «cultura», al romanticismo o al progreso continuado. Donde se construyen torres, siempre hay algo que huele mal. El cristianismo siempre deberá notar un aspecto de demora en ese construir.

Husmea siempre ahí –con una desconfianza que humanamente resulta antipática, pero difícilmente refutable– la amenaza de la idolatría. Ve en esas torres, al menos, el *símil* de la muerte. Ve al hombre rico en cuanto tal no en la muerte, pero sí en el infierno y en el tormento. Contra todo ello, recomienda a los hombres que «permitan que les tire lo humilde». Ve la verdad más en el No que en el Sí. Considera que la situación del hombre entre cielo y tierra está demasiado amenazada como para que pueda creer en serio que todas las columnas verticales están en pie, en el valor de todos aquellos valores, en la importancia de todas aquellas cosas supuestamente importantes. Ve al hombre llevado, pero llevado *cuesta abajo*. Ve que una gran mano sacude todo lo que es y quiere ser. Ve el signo de interrogación encima de toda altura humana. Y no puede no ver y no oír lo que ve y oye. Por eso ama a los pobres, a los que sufren, a los que tienen hambre y sed, a los que padecen la injusticia.

Está en grado de recomendar seriamente el celibato *sin* el temor de anular con la reproducción del género humano «el requisito básico de todo pensamiento positivo», «a saber: que la vida debe ser de algún modo algo valioso» (Harnack). Se siente más próximo a los curiosos esfuerzos de los ascetas y pietistas que, por ejemplo, a la «sana piedad popular evangélica», más cercano al «hombre ruso» que a sus hermanos de Europa occidental. No deja de lado «pregunta» alguna de la vida por pequeña o grande que sea, pero en realidad se interesa sólo por la *pregunta* en la «pregunta». Está siempre allí donde aún no hay soluciones, *no* allí donde el hombre se ha puesto en claro. Tiene –*por eso* merecen en más de una ocasión el aplauso los socialdemócratas– una predilección partidista por los oprimidos, perdedores, imperfectos, melancólicos y rebeldes. No ve al pobre Lázaro como tal junto a Dios, pero sí, al menos, en el seno de Abrahán. Ve siempre en las «bajuras» al menos el *símil* de la vida porque no puede olvidar

lo que significa resurrección. Probablemente hay que llamar bienaventurado allí abajo al hombre, dice el cristianismo; probablemente, no allí arriba.

No es posible hablar de esto con más rotundidad. Porque nunca hay que perder de vista que aquella desconfianza y esta benevolencia, aquella puesta en guardia y esta promesa tienen sólo valor de *analogía* a la hora de *aplicarlas* a las «alturas» y «bajuras» *concretas* de nuestra existencia. Se puede y se debe preguntar en concreto, en cada instante, cuáles son las «alturas» de las que el cristianismo tiene que distanciarse y cuáles las «bajuras» a las que debe acercarse. *Se piensa* siempre en las alturas *del hombre* y en las bajuras *de Dios*. En la aplicación (recordamos de nuevo lo que hemos dicho sobre la predestinación), siempre los primeros pueden ser los últimos y los últimos los primeros. La cuestión es saber si las supuestas «bajuras» no se han convertido hace ya tiempo en «alturas» y la humildad de los de allí abajo en pestilente arrogancia, la problemática en ídolo y el «desgarro» en moderna teología en boga, «el proletariado» en pura entelequia conceptual y el desafecto a la cultura del «mundo» en una extravagancia carente de base.

La cuestión está en saber si el papel de los constructores de torres no ha pasado hace ya tiempo de los que dicen Sí a los que dicen No, si el No de estos que dicen No no se ha convertido hace ya tiempo en el Sí (en el Sí del hombre que ha encontrado seguridad en el No) del que el cristianismo debe alejarse acongojado. Se puede y se debe preguntar si el imperturbable labriego de nuestras tierras no está más cerca del reino de los cielos que el hombre culto, si un ingeniero o un comerciante no están más en la verdad que el párroco que cavila sobre las profundidades de Dios, si no merecería la pena, «arrastrados por lo humilde», salir y entrar en la casa del mundo como si no fuera nada *tener* mujer e hijos, *dedicarse* a la ciencia, *ser* miembro de un partido (aunque *no* se trate del partido socialista), tener en gran *aprecio* el arte, «*afirmar*» la cultura, tal vez, incluso, a la luz de la tragedia de los últimos tiempos, ser hombre de Iglesia.

Y el mismo cristianismo que formula allí la tesis, contrapone aquí la antítesis. Quedamos en que la tesis tiene cierta superioridad y goza de probabilidad. Porque es demasiado rotunda la voz del símil de la muerte, aunque no pasa de ser un símil. Pero quedamos también en que el cristianismo puede

distribuir su Sí y su No de una forma *u* otra. Erige y derriba. Envía y revoca. Da y quita. Siempre con la misma intención, siguiendo la misma lógica y regla: *contra* las «alturas» *en favor* de las «bajuras», confiriendo siempre *certitudo* al hombre, pero –para gloria de Dios y a pesar de nosotros– nunca *securitas,* nunca dando la razón a alguno o algunos de nosotros, nunca permitiendo que nos durmamos en los laureles, midiendo de continuo nuestro tiempo con la eternidad de Dios.

¿Acaso percibimos con espanto hasta qué punto nos movemos con nuestro obrar en la esfera de la relatividad? Eso es precisamente lo que deberíamos notar. Repitámoslo una vez más: relatividad es sinónimo de referencia. También todo obrar *ético* como realidad, como determinada actitud del hombre, está *referido* al origen. Y eso es precisamente lo que el «cristianismo» puede y debe aportar: hacer que observemos *eso.* El carácter absoluto de la ética cristiana radica en que ella consiste esencialmente, sólo y por completo, en una *pregunta* y, en su desarrollo, consiste única y exclusivamente en *preguntas,* en aquellas preguntas a las que sólo Dios mismo puede dar respuesta. En efecto, resulta espantosamente claro que todo *ethos* humano *sólo* puede hacer manifestaciones, significar y sacrificar; y que en ese «sólo» en modo alguno anida la tranquilidad porque también ese «sólo» nos recuerda a Dios que nos formula con seriedad ineludible la siguiente pregunta: ¿Qué debemos hacer?

Así de amplio es el No del cristianismo, *así* de urgente su alusión a las «bajuras», *así* de radical la perturbación que aquel No trae al hombre, *así* de profunda la sombra en la que nos sitúa, *así* de poderosamente nos presenta en el otro al *Uno.* «¡Pensad conjuntamente en lo Uno!». *No* pensando en las alturas, sino dejándoos atraer hacia las bajuras *pensaréis* en lo Uno. Porque las grandes contraposiciones que se derivan de la dialéctica de esta regla (de la *regla* basada en la regla: *Soli Deo gloria!):* las contraposiciones de «negación de la cultura» y «afirmación de la cultura», de «entusiasmo» y «sentido de la realidad», de «sabiduría de la muerte» y «sabiduría de la vida», pueden y deben fusionarse en ella y convertirse en una contemplación unitaria de la *vida sub specie aeterni.*

Su elemento unificador es el hecho de que esta contemplación nunca tiene lugar como tal, el hecho de que nadie la «tiene», de que ella es un *ser contemplado* el hombre. ¿No estamos enfermos en *un* hospital? ¿No hay *una* acusación

contra nosotros? ¿No hemos sido sometidos ya a *un* juicio? ¿Y qué otra cosa podemos hacer sino pensar conjuntamente en lo Uno?

«*¡No sigáis vuestro instinto casual!*» (Prov 3,7). Ésta es la regla negativa que se desprende en primer lugar de aquel permitir que lo humilde atraiga. Allí arriba, cualquiera que fuere la «altura», se tienen «ideas casuales» (11,25), uno se orienta de un modo u otro por las necesidades de la *auto*conservación, del autodesarrollo, de la autoafirmación y de la autodefensa, y ese «auto» es casual. Se utilizan las medidas acríticas de la lucha por la existencia. Se confía ingenuamente en conceptos tales como «yo», «tú», «nosotros», «los otros». Uno se ve en una «posición» o en un «punto de vista»; se habla con acento trágico de «adversarios», de «superioridad» y de «victoria». Pero uno sucumbe también a estas medidas: uno «se impone» o no, se asciende y se desciende, se lucha con éxito o con fracaso, pero se reciben rasguños, heridas, decepciones y menosprecios. Todo son ideas «casuales» que uno consigue en tales circunstancias. Juzgamos bajo las impresiones del instante *in*cualificado y, según las efusiones de la sangre del corazón, dependiendo del «adversario», pero dependiendo aún más, dependiendo ante todo de uno mismo.

No nos equivocaremos si pensamos que la regla ininterrumpida de nuestro actuar es la de que seguimos instintos casuales. Con todo, si no es posible quebrar la línea, cabe, al menos, hacerla discontinua. El ataque fundamental de la gracia al hombre deja sus huellas. Precisamente el hecho de que la seriedad y la fuerza del *ethos* cristiano residen en la virulencia con la que aquí no se responde (¡se responde sólo de modo demostrativo!), sino que se *pregunta,* precisamente la *relatividad* del *ethos* de la gracia es el hacha aplicada a la raíz de los «instintos casuales». Porque la raíz de todos los «instintos casuales» y el misterio de todas las «alturas» son las respuestas éticas absolutas con las que la seguridad humana puede coronarse como con ninguna otra cosa. El *ethos* cristiano como final de todas las respuestas éticas absolutas es el final radical de los triunfos y sufrimientos que lleva consigo el estar en esta altura o en aquélla. Sólo carácter de metáfora reviste toda altura, todo estar aquí o allí, toda lucha u oposición entre hombres en este mundo, por sagrado y necesario que ello fuera. La verdad nos quita la energía para encastillarnos en *una* verdad. *La* injusticia nos quita el ánimo para recibir una injusticia co-

mo si nos ocurriera algo singular. *La* victoria nos quita la tensión con la que desearíamos aguardar *esta y aquella* victoria.

¿Acaso esto es de nuevo «desalentador»? ¿Acaso no se nos rompen todos los huesos de nuestro cuerpo? Pues sí. Se trata precisamente de eso. Lo que más acá de este desaliento es nuestro ánimo, eso *debe* morir. El *ethos* que no haya pasado por ese purgatorio no *es ethos,* sino *bios, pathos y eros,* no es menesterosidad, sino casualidad y arbitrariedad, no es libertad, sino esclavitud. Se explica no desde Dios, sino sólo mediante la psicología; acaso sólo echando mano de la psiquiatría. Pero el *ethos* cristiano (en cuanto que nunca jamás se condensa en una realidad) es *el* ánimo en comparación del cual todo nuestro coraje no pasa de ser pura cobardía. Es (como fractura de *toda* individualidad) el fundamento del individuo. Es la purificación (¡que nunca jamás aparece como «pureza»!) del actuar trascendental limpiándolo de todo elemento biológico, patético y erótico; es la protesta absoluta contra toda ubicación *del hombre* en la altura; y, por eso y ahí, es *ethos* absoluto; por eso, y ahí, es proclamación del mundo futuro.

«*¡No devolváis a nadie mal por mal!*». «Mal» en sentido cristiano es la meta necesaria de la realidad visible *de toda* acción. «Mal» es la masa inerte del obrar del hombre como *hombre.* Al mal en modo alguno se contrapone el bien como segunda posibilidad. El bien es el juicio y la abolición del mal, la justificación del hombre por Dios, la posibilidad imposible de *ser redimido* del mal. «¿Por qué me preguntas sobre lo bueno? Uno solo es bueno» (Mt 19,17). La regla de nuestra relación con el otro, aunque esa relación se llame «amor», es devolver mal por mal, es decir, que no vemos (12,9) en el otro al Uno (¡al bueno!) que él *no es,* sino que le obligamos a tomar conciencia de que él es *el que es.* Con ello, con la contemplación directa del prójimo, al quedarnos en el aspecto visible que él nos ofrece, lo perdemos radicalmente para el bien aunque veamos en él muchas cosas «buenas». Porque ese modo de mirarlo es «pagar con el mal».

Mucho antes de que comience la pelea con el otro, el juego de choque y contrachoque (con sus medios, todos ellos «malos»), le hemos pagado con el mal mediante ese no ver lo que él *no es.* Porque ese no ver es, por nuestra parte, la obra del mal, el obrar de la masa inerte. Y ésta es la línea en la que nos movemos sin excepción. Pero si no podemos quebrar del todo la línea, sí podemos romperla en parte pensando que, al afir-

mar no sin razón el mal del otro, afirmamos también nuestro mal, y que sólo la afirmación del bien en el otro, del Uno en él, puede significar nuestra propia justificación. No podemos mantener en serio, éticamente en serio, la actitud de «devolver mal por mal». Frente a «nadie», pues incluso la suprema maldad del otro no puede sino presentarnos con mayor claridad nuestro propio juicio y hacer más grave la pregunta acerca de nuestra propia justificación. Ahora bien: si esta reflexión crítica se hace más o menos patente en el no pagar con la misma moneda, en no ofrecer resistencia, en ignorar el mal del otro, actitud interpretable en el plano de lo visible como «debilidad», es posible que en lo visible se esboce al menos (como extraña perturbación del comportamiento rectilíneo del hombre) lo invisible: el Uno en el otro que está también en mí, el no computar Dios el pecado. Además, el recuerdo de que no se da (¡ni puede darse!) una *interrupción* de esta línea recta, que es una actitud absolutamente buena, nos preservará de absolutizar esta actitud de la no resistencia; *no* en detrimento de la esperanza del mundo futuro.

«¡Procurad lo que es bueno a los ojos de los hombres!». De nuevo estamos aquí en contacto con la ética kantiana. Es ética una acción si ella, aprobada totalmente por el Uno invisible, contrasta con la acción visible de muchos. Porque una acción ética jamás puede carecer por completo del carácter de protesta. El Uno en todo protesta contra la conducta de muchos. Pero justo por eso es él también la medida de esa protesta. Bueno es sólo lo que es bueno a los ojos (¡videntes!) de todos los hombres. Para que una acción signifique en verdad y de modo auténtico la perturbación del hombre por Dios, y no simplemente la arbitraria perturbación del hombre por semejantes no autorizados, ella no puede sustraerse al criterio de la validez universal. No debe rehuir la luz de la publicidad. No debe basarse en una paradoja *privada,* en un olvidar al Uno en el individuo, pues la paradoja ética consiste precisamente en *recordar* a ese Uno invisible, y junto a ésta no puede haber una *segunda* paradoja (aquí Kant tiene que corregir a veces a Kierkegaard). Tal acción no debe tener como finalidad ningún tipo de dicha (¡ni de desdicha!).

Si la relación del individuo con la realidad histórica de la comunidad humana tiene que ser a veces tan desordenada (la vocación de apóstol), sin embargo, debe estar ordenada a su verdad constituyente. El orden ha de ser la *ratio* también de

cualquier desorden profético. Podemos dejar de apelar al juicio de *muchos,* pero nunca jamás podemos omitir la apelación al juicio de *todos*. Con este criterio hay que medir todo obrar irregular en el plano visible. A él están obligados todos los héroes, líderes, heraldos de nuevas tablas de preceptos, ascetas y pietistas. Superhombres, artistas, «personalidades» e individuos geniales de todo tipo se sienten justificados por ese criterio. No existe una moral especial para individuos singulares. Pero, precisamente por eso, tampoco existe una moral para gente corriente. Una acción que admiramos o simplemente reconocemos éticamente (por ejemplo, la obra de algunos profetas) adquiere con ello para nosotros fuerza vinculante de la que no podemos desentendernos diciendo: «¡Bueno, eso son cosas de *los santos*!». El obrar humano puede ser radicalmente *extra*ordinario sólo en relación con Dios. Por eso, ha de ser radicalmente ordinario en relación a *todos* los hombres (lo invisible del «todo» procura el correctivo necesario), «*no* pensando en grandezas», «*no* siguiendo instintos casuales» (12,16), anunciando *con ello* la verdad del mundo venidero, que es la verdad del Uno en todo.

«*En cuanto depende de vosotros, tened paz con todos los hombres*». Tener paz puede ser una demostración atinada. Ella puede significar que Dios tiene tan en jaque al hombre que éste no encuentra un respiro para levantar la mano para golpear. De suyo, la situación entre hombre y hombre es siempre intrincada, carente de paz, exige repartir mamporros a diestro y siniestro. De suyo, el hombre no tiene derecho alguno a la paz, porque él nos crispa en cada figura como encarnación del hombre demasiado conocido en variantes siempre nuevas, siempre enojosas, de su incapacidad radical para aprender, de su tozudez y de su total falta de amabilidad. No se nos puede pedir que tengamos un trato más amable con este ser, que ya nos da bastantes quebraderos de cabeza como nuestro propio yo, si lo encontramos por casualidad en el otro. Y si, por el contrario, la pelea con el prójimo promete descargarnos en alguna medida de la pelea con nosotros mismos, ¿por qué no vamos a pelear? Nada es más natural que la guerra.

Pero la guerra apunta más allá de ella, precisamente porque en último término va dirigida contra el hombre conocido. La guerra expresa que hemos conocido al hombre tal como él *es,* en su imposibilidad, y desearíamos librarnos de él; expresa que le vemos de alguna manera a la luz crítica del Uno que

él no es. ¡Expresión fallida! Porque nuestra pelea con el prójimo en modo alguno niega al hombre conocido. Él no muere aunque continuáramos la pelea con el prójimo casual hasta aniquilarlo. La negación del hombre conocido es obviamente Jesucristo, el Uno en todo. En el instante en que conocemos esto, debería cesar no sólo la lucha con nosotros mismos, sino también con el prójimo, porque carece de sentido. En Cristo, ninguna guerra parece posible. ¡Él es nuestra paz! No es aceptable hipotecar de nuevo, expresamente, a éste o a aquél diciendo que también él es un hombre. No es aceptable convertir el derecho de Dios a todos los hombres en derecho de un hombre a otros hombres. No es aceptable pasar por alto que justo lo que provoca visiblemente en el hombre es referencia a su invisible justificación divina. La guerra es el obrar natural del hombre que, absolutizando *su* aspecto de prójimo, quiere ser como Dios. Eso nos sugiere tener paz a toda costa, con *todos* los hombres.

¿De dónde tomaremos aliento, de dónde el *pathos* de pelea, si hemos conocido que no somos Dios? ¿No *debemos* hacer una demostración en favor de la libertad y compasión de Dios, teniendo paz? «En cuanto de vosotros depende», *tened* paz. Sabemos por qué tampoco aquí decimos más. Dios es el límite de lo posible desde nosotros. Nada de lo que llamamos paz –no podemos seguir aquí a Kant– se parece ni de lejos a la «paz *eterna*», al «reino de la razón práctica». Se trata del conocimiento *de Dios* y *de su* paz cuando decimos que en el prójimo vemos a Jesucristo y, por tanto, en la guerra la paz, y que podemos y debemos activar esa visión teniendo paz. Pero Dios jamás ha sido conocido. Dios sigue siendo libre. Persiste la posibilidad de que tengamos que pelearnos con nosotros mismos. Y persiste la posibilidad, más lejana, de que tengamos que pelear con el prójimo. Persiste la salvedad de que Dios pueda *impedir* que veamos a Jesucristo en tal o cual prójimo. Entiéndase bien: hablamos de la salvedad *de Dios;* no confundir con la llamada «Moratoria del Sermón de la Montaña» en la que el luterano suele ampararse en caso de necesidad; *no* hay que confundirla con la salvedad de eventuales necesidades humanas, aunque sean las más elevadas; *nada de* pretexto a las predicaciones bélicas sobre la «buena conciencia» al golpear al enemigo.

El hombre no debe tener «buena conciencia» ni en la guerra ni en la paz. Hasta el más sincero pacifista sabe que esta-

mos de continuo en la situación de *no* poder ver al Uno en el otro, de aborrecer su mal (12,9). Porque este Uno en el otro no es una realidad visible. En ese sentido, es indispensable la demostración que significa la pelea y tal vez la guerra. En la cuestión de la guerra, conocimiento de Dios significa que se nos hace *descender* de toda altura bélica, no que se nos haga *subir* a una altura pacífica. El conocimiento de Dios lleva a *Dios,* no a un obrar o estado del hombre, ni en la «guerra» ni en la «paz». Una Iglesia que sabe lo que quiere se distanciará con rotundidad del militarismo y, con gesto amistoso, del pacifismo. La *gravedad* del precepto de tener paz reside en que él ilustra también el *primer* mandamiento, en que también él apunta a *Dios*. Reside en que *no* es un precepto de paz absoluto, preciso. En su *carácter condicional* («En cuanto depende de vosotros»), este mandato es como una flecha que apunta a la paz del mundo futuro.

«No os toméis la justicia por vuestra mano, amados, sino dejad campo libre a la ira de Dios. ¡Mía es la venganza, yo daré el pago merecido! (Dt 32,35), *dice el Señor. Pero si tu enemigo pasa hambre, aliméntalo. Si tiene sed, dale de beber. Pues, haciendo eso, amontonarás carbones encendidos sobre su cabeza»* (Prov 25,21-22). Nos detenemos de nuevo en el concepto de «enemigo». En él se pone de manifiesto con nitidez insuperable lo que *no* debemos hacer. El «enemigo» es, como hemos oído ya (12,14), el otro en su desfiguración máxima. Parece más que obvia, por nuestra parte, la necesidad de *no* tener paz. Porque el enigmático carácter sombrío del prójimo parece acentuarse, todas las sensaciones negativas y juicios pesimistas sobre él parecen confirmarse, la imposibilidad de abandonar la relación con él, la relación de lucha, dada de modo biológico, parece evidente en el instante en que él se enfrenta a mí como «enemigo», ya sea como enemigo personal, nacional, ideológico o de clase social. Porque ¿quién es el «enemigo»? Los salmistas lo supieron: en verdad, no sólo el rival, el adversario, el opresor, sino aquel que, para mi espanto, obra *objetivamente la injusticia* ante mis ojos, el que hace que yo viva en el hombre al hombre conocido precisamente como el *mal* (12,17) y que me incita con ello a devolver mal por mal.

Tiene toda la razón Lutero para ver en *su* enemigo, el papado de Roma, no sólo a *un* enemigo, sino al enemigo por antonomasia. Con toda razón, en los apasionados desahogos de los salmistas ante *Dios* emerge el «enemigo» casi como una

magnitud absoluta contra la que piden a gritos la venganza *de Dios*. El «enemigo» es aquel que me abre los ojos para lo que me crispa secretamente en el prójimo. Él me lo muestra como el mal. Me muestra cómo el mal es lo último y específico en el hombre conocido. Me muestra que el mal sigue su curso *sin* limitaciones, *sin* inhibiciones, *sin* contradicción, *sin* impedimento interno o externo. Él hace que se desate en mí el clamor tempestuoso que exige una (inexistente) *justicia* superior, igualitaria y vindicativa, el clamor que pide que un juez (ausente) dictamine sobre él y sobre mí. ¿Acaso hay para mí mayor crisis que el «enemigo»? Porque ¿«qué haré» si llego a la conclusión elemental e inquietante de que *no hace acto de presencia* aquella justicia vindicativa? ¿Qué haré si en el «enemigo» veo con claridad que lo que habría que hacer con él sólo podría ser el mal, el mal como obra de aquella justicia superior cuya aplicación al «enemigo» echo en falta con tanto dolor?

Con cariz funesto acecha aquí la tentación última, suprema, del titanismo, la tentación de procurarme la venganza, de emprender por mi cuenta la lucha por el derecho, la tentación de suplantar al *Dios* invisible y de convertirme en el *enemigo* para el enemigo, en un *titán* para el titán. ¿Quién querrá juzgarme si hago esto? Constreñido por el interrogante de ¿Quién me da la razón?, ¿no he avanzado en la señalada línea de la pregunta legítima: qué haré? A la vista del «enemigo», ¿qué otra cosa puedo hacer en el *Otro* sino asumir la representación del Dios ausente, enojándome, castigando, juzgando de palabra y de obra, utilizando el poder de la ley y de las armas, aplicando la política de ataque y de defensa?

Si es cierto que el hombre *puede y debe obrar el derecho objetivo,* entonces la *lucha* por el derecho es inevitable. Está condenada por principio al fracaso una refutación moral, basada en ese postulado, de la argumentación de Tirpitz. Pero la perturbación que Dios procura al hombre pone en tela de juicio la cuestión de si el hombre puede y debe observar el derecho objetivo. Y debemos decir al respecto que sin titanismo, sin echar mano del cetro de Dios, eso *no* es posible. A su vez, resulta muy claro lo que eso significa: al enojarse, uno se sitúa en el lugar de Dios, en el campo que la ira de Dios debe dominar. Porque el misterio del «enemigo» reside en que también su obrar es, en esencia, echar mano del cetro de Dios. También él echa en falta de alguna manera la presencia de una justicia superior. También él ha avanzado en la línea de la pregunta ¿qué

debo hacer? Y se ha encontrado con la posibilidad, aceptada, de instaurar la justicia por sus propios medios. ¿Cuándo el enemigo peor no habría tenido la convicción subjetiva de observar el derecho objetivo? Pero justo *con ello* ha vulnerado él mi conciencia del derecho, precisamente eso es la injusticia objetiva que él obra a mis ojos, precisamente así se ha hecho él impío a los ojos de Dios y de los hombres. Es la cólera ardiente de Dios la que lo ha entregado a los deseos de su corazón (1,24), la que me sale al encuentro en él. ¿Para que también yo sea cogido por ella? ¿Para que también yo procure que esté vigente el derecho? Una vez más: *puedo* intentarlo, tal vez *debo* intentarlo.

¿Es concebible que yo vea *otra* posibilidad que la de abordar de modo titánico el titanismo? No habré de extrañarme si en mi propio sino titánico, trágico, que suscita pánico y compasión, debo percibir que también yo, con la intención de obrar el derecho objetivo, he obrado la injusticia objetiva. *Querer instaurar* la justicia superior es *renunciar* a ella. Porque «la ira de Dios se manifiesta sobre *toda* irreverencia e insumisión de los hombres» (1,18), sobre su irreverencia en el mal *y* sobre su impiedad en el bien, sobre mi enemigo *y* sobre mí si yo quiero ser enemigo de mi enemigo. *Ésta* es la crítica del militarismo. Pero afecta de plano también al pacifismo. ¿Quién deja el campo libre no a la cólera del hombre, sino a la ira de Dios? ¿Quién ve que se trata aquí (¡pero no sólo aquí!) de que el superior obrar de Dios arroje del campo al obrar del hombre? ¿Quién ve que en la dialéctica de la vida (que se nos presenta con especial plasticidad mediante el «enemigo») no nos queda más remedio que *preguntar* por el derecho objetivo? Esto es lo que, en realidad, tiene que decirnos el «enemigo». Él hace trizas el delirio supino de pensar que para nosotros los hombres es factible la justicia de Dios en un entorno distinto del mal. Él nos la presenta como lejana, extraña e irrealizable para nosotros. Ella se manifiesta en él sólo en su ausencia total, sólo como ira de Dios, Dios mismo única y exclusivamente como *Deus absconditus*.

Si me guía la reflexión crítica, ¿qué puedo hacer frente al «enemigo» sino volver de todo obrar a un originario no hacer, de todas las respuestas a la pregunta, de toda acción al postulado? Si me está vetado el gesto de golpear, ¿qué otro gesto haré como gesto absolutamente imposible, no práctico, no racionalizable, sino el que dice: si tu enemigo pasa hambre, da-

le de comer; si tiene sed, dale de beber, gesto que sólo pueda *significar* que por medio del «enemigo», de ese Uno enmascarado en el otro, he *oído* la invitación más rotunda a dar gloria *a Dios?* «*Mía* es la venganza, *yo* daré el pago merecido, dice el Señor». Como testimonio de ese *mía* y *yo,* como demostración a favor del derecho de Dios mismo, sólo de Dios, que viene en el enemigo conocido, para subrayar que el «enemigo» nos ha planteado un problema demasiado preocupante como para que podamos compartir alegremente el militarismo, se nos dice: Si tu enemigo pasa hambre, dale de comer; si tu enemigo tiene sed, dale de beber.

Conocemos la necesidad inmediata de hacer plausible para nosotros, en el plano pragmático, práctico, esta posibilidad como camino, método y meta, como posibilidad. Pero conocemos también la futilidad de todos los intentos para satisfacer esta necesidad. *No* es posible hacer visible como acción del hombre el amor al enemigo (la paradoja ética: el Uno en el otro irrumpe aquí con claridad meridiana). Hay que amontonar «carbones encendidos» sobre la cabeza del enemigo; es decir, nuestro obrar, ejerciendo una presión irresistible, tiene que desalojar al otro de su posición de «enemigo». Hay que incitar al otro, que también en el «enemigo» es de modo oculto el Uno, a que salga de su incognoscibilidad y aparezca como el Uno. Para ello, debo conocerlo como «hambriento y sediento». Debo ver que él no es de hecho (aunque tenga aspecto de triunfador) más que una víctima de su destino trágico, golpeado por la ira de Dios. Debo ver, pues, que el derecho objetivo que yo busco contra él ha sido instaurado ya. En adelante no puede resultarme desconocido el otro en el «enemigo» *golpeado,* golpeado por Dios. Él es el Uno en el símil de la muerte. Pero sólo mediante la *acción* se consigue que este conocimiento llegue a ser verdadero conocimiento. De ahí la exhortación: ¡Dale de comer, dale de beber! Tú eres solidario del enemigo *golpeado* por Dios. Su mal es tu mal, su sufrimiento tu sufrimiento, su justificación tu justificación, y sólo lo que redime *a él* puede redimirte también *a ti.* Es bueno todo «hacer» que puede manifestar esta correlación entre él y tú, todo obrar que, medido con lo que los titanes suelen hacer entre sí, debe ser considerado como no hacer. Por consiguiente, una bajura es la altura que tú pisas, un significar es tu actuar si éste se eleva a la altura del «amor al enemigo». Lo que la ética cristiana persigue de verdad en el amor al enemigo es

que la pregunta ¿qué debo hacer? choque con la imposibilidad de una respuesta material, que se considere a sí misma como la pregunta acerca de la *fundamentación* y meta de nuestro obrar real, que se convierta en la pregunta cuya respuesta puede ser sólo Dios mismo y *su* obrar. Ese es su significado como anuncio del mundo futuro.

LA GRAN POSIBILIDAD NEGATIVA (12,21-13,7)

No te dejes vencer por el mal; antes bien, vence al mal con el bien. Que cada cual se someta a la respectiva **autoridad gobernante, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen por Dios han sido constituidas. Por tanto, quien se rebela contra la autoridad, se opone a la disposición de Dios. Y los rebeldes atraen sobre sí el juicio. Porque los gobernantes no son de temer cuando se obra el bien, sino cuando se obra el mal. Por tanto, si no queréis temer a la autoridad, obrad el bien y obtendréis de ella reconocimiento. Pues para ti ella es servidora de Dios para el bien. Pero si obras el mal, teme; pues ella no lleva en vano la espada. Porque servidora de Dios es ella como ejecutora de la ira en aquel que obra el mal. Por tanto, es preciso someterse no sólo por la ira, sino por la conciencia. Por eso pagáis los impuestos: ellos** (los gobernantes) **son los sacerdotes de Dios, gobernando con ese único fin. Dad a todos ellos lo que les debéis: a quien tributo, tributo; a quien aduana, aduana; a quien temor, temor; a quien honor, honor.**

Tenemos que hablar de los respectivos *órdenes* existentes en la vida común humana; y de que el *no infringir* estos órdenes debe ser la gran demostración en favor del orden del mundo futuro. Con lo que tenemos que decir y oír aquí, entramos en un terreno problemático, resbaladizo. Considero oportuno advertir a todos los interesados, y en especial a los amantes de lo sensacional, que, si leen este libro, no comiencen su lectura en esta página. Porque quien no nos entiende en conjunto, mucho menos comprenderá por qué decimos precisamente *esto,* por qué no *más* y por qué no *menos.*

Todo el problema del Uno oculto en el otro, que hemos encontrado en la forma más pregnante en el concepto de «enemigo», se concentra en el hecho de que existen aquellos órdenes humanos. El instante de recordar a Dios es eterno sólo como calificación de un instante, de un antes y un después en

el tiempo. La crisis ética de nuestro obrar es absoluta sólo en *relación* con un obrar no «abolido» aún o ya no. El descubrimiento del Uno en el otro puede tener lugar sólo en otros muy concretos, en la *pluralidad* concreta de los individuos que han sido propuestos *al* individuo como el gran enigma para la solución ética. La «renovación del pensamiento» (12,2), la revisión crítica a la que sometemos nuestro obrar en relación con su origen en Dios pensando la idea de la eternidad choca de inmediato con sorprendentes calificaciones del tiempo acaecidas *ya,* con relaciones, existentes *ya,* del obrar humano con lo absoluto, con pluralidades *ya* existentes que afirman ser la solución del enigma del Uno. Choca con toda una plétora de realidades éticas, no sólo con los experimentos más o menos tumultuosos de los individuos *concretos,* sino, aparentemente mucho más allá de toda casualidad y de toda arbitrariedad, en una esfera de elevada objetividad, con las grandes realidades del Estado, del derecho, de la Iglesia y de la sociedad, en las que la *pluralidad* de los individuos limítrofe con la totalidad esgrime la pretensión de conocer *ya* la respuesta a la pregunta ética de ¿Qué debemos hacer?

Con gran vivacidad y con los argumentos más evidentes, estas realidades afirman que no sólo son realidades, sino la solución, el orden y la ruta que hemos buscado en vano. Ellas exigen reconocimiento y obediencia, y tenemos que abordar la cuestión de si queremos *concederles* o *negarles* lo exigido. Si optamos por lo primero, entonces nos decantamos por el principio de la *legitimidad.* Si optamos por lo segundo, entonces elegimos el principio de la *revolución.* Pero nosotros elegimos como demostración en favor de la gloria de Dios no lo primero, como desean los lectores precipitados o tal vez contrarrevolucionarios de este texto (porque aquí todos son por principio *partido),* pero tampoco lo segundo, que algún que otro lector de la *Carta a los romanos* esperaba encontrar en este pasaje, sino (hay que mostrar enseguida por qué) la *negación de lo último.* Nuestro lema es: ¡Nada de revolución! Con ello, hemos dicho de modo implícito *no*-legitimidad. Pero tenemos motivos para no decirlo de modo explícito.

¡La *gran* posibilidad *negativa! Grande* porque la demostración tiene que traducirse aquí no en actitudes y actos concretos respecto del prójimo, sino en una postura global respecto de la pluralidad de los prójimos rayana en la totalidad. *Negativa* porque el motivo y el sentido de esta demostración no es

«la recepción incondicional del Estado entre los poderes morales» (Jülicher) ni la «loa del origen divino de todo el poder del Estado» (Wernle), sino, también aquí, el ataque al *hombre,* a su «pensar en grandezas» (12,16), a su arrogancia prometeica. No estamos interesados en los *órdenes* de los hombres ni en la *conducta* que el hombre debe observar respecto de esos órdenes («Obligaciones cívicas», Jülicher), sino en que el hombre *no rompa* esos órdenes, es decir, en que *no actúe* contra ellos. Aquí centramos la atención en el *hombre* revolucionario, al que hay que arrebatar de las manos el principio de la revolución; y eso, sin dejarse llevar por intereses materiales ni por prejuicios.

¿Por qué precisamente el hombre *revolucionario?* He ahí una pregunta muy justificada ante la evidente peligrosidad del hombre *reaccionario.* El tren dialéctico se encuentra aquí en plena curva y deberemos cuidar muy mucho –siguiendo el tenor del texto– de que no descarrile. Respondemos: porque es poco probable que en el humus de la Carta a los romanos uno llegue a ser un hombre reaccionario. La arrogancia presuntuosa que amenaza *aquí* es, a ojos vistas, la arrogancia de la negación, la confusión, como si aquella perturbación, aquel preguntar, aquel negar, todo aquello semejante a la muerte por lo que el cristianismo siente una inclinación manifiesta (12,16) como actitud humana y como *método* pudiera justificar al hombre. La arrogancia desmesurada es el titanismo de la subversión, de la renovación, de la revolución. Habrá que decir incluso que el titanismo revolucionario, por tener un origen tan próximo a la verdad, es mucho más peligroso e impío que el titanismo reaccionario. En todos los casos, pues, el hombre reaccionario es para nosotros el peligro pequeño; pero su hermano rojo, el peligro grande. Nos centramos en el grande y consideramos que, para gloria de Dios, hay que capturar al hombre *revolucionario* (¡como víctima particularmente arrogante!).

«No te dejes vencer por el mal; antes bien, vence al mal con el bien». Todo orden *existente* nos sitúa como tal, de forma más radical aún que el «enemigo» (12,19-20), ante la cuestión de la *victoria del derecho* sobre la injusticia. Porque a quien *busca* el orden de Dios, ¿qué impresión puede causar el orden existente sino la de la injusticia triunfante encarnada, él, el orden existente, ya *encontrado?* ¿Qué es ese orden sino una nueva corroboración y defensa del hombre frente a Dios, un seguro del curso normal del mundo frente a la inquietud que la

gran cuestionabilidad de su postulado descarga sobre él desde todos los lados, sino una conjura de los muchísimos contra el Uno, conjura que toma la palabra, que puede tomarla sólo desde allí donde ha finalizado la calma, sabiduría y fuerza de los muchos?

¡Orden! ¿Qué significa orden *existente?* Que, de modo hipócrita, él ha vuelto a ponerse en claro consigo. Que él, el cobarde, se ha puesto de nuevo a cubierto frente al misterio de su existencia. Que él, el necio, ha conseguido a fuerza de ruegos que se aplace un cuarto de hora la ejecución de su pena capital. En todas las acusaciones lanzadas contra el orden desde el Apocalipsis de Juan hasta Nietzsche, desde los baptistas hasta los anarquistas, no está en tela de juicio la *cualidad* mala, la corrupción más o menos grande del orden, sino su *subsistencia.* El que aquí unos hombres osen contraponer al hombre un «derecho» superior a priori, regular de antemano casi todo su comportamiento y señalarle unas pautas determinadas, el que aquí una magnitud, cuya pretensión legal se demuestra enseguida pura ficción, ataviada con el único nimbo real del poder coactivo, exija obediencia y sacrificio como si ella fuera el poder coactivo de Dios, el que aquí una pluralidad, tras ponerse de acuerdo, hable como si el Uno hablara por su boca, el que aquí una minoría o una mayoría (aunque fuera la mayoría democrática de todos contra Uno) pretenda ser la comunidad, el que aquí un acuerdo casual sobre la organización perfecta de la lucha por la existencia se presente como la paz ansiada por todos y que todos deben respetar, toda esta trascendencia de un orden del todo inmanente es la herida que todo orden, *incluso el mejor* orden existente, causa a la más profunda conciencia del derecho.

Cuanto más perfectamente se manifiesta el derecho, tanto más se manifiesta como injusticia: *summum ius, summa iniuria.* Aunque se manifestara en la forma de la *teocracia,* en la forma de un eximio logro espiritual que una Iglesia (por ejemplo, la Iglesia de Calvino ampliada a la Iglesia de la alianza de los pueblos) pudiera conceder a la grey de pueblos confiados a ella, también este derecho realmente supremo sería suprema injusticia. También este sueño termina necesariamente allí donde el *diablo* sale al paso de Cristo y le ofrece los reinos de este mundo: en el gran inquisidor de Dostoievski.

El hombre *carece de* derecho a tener objetivamente derecho frente al hombre; y cuanto mayor sea la apariencia de ob-

jetividad con la que él sabe adornarse, tanto mayor será la injusticia que él causa al otro. El otro aguarda al derecho del *Uno*. Pero ¿dónde y cuándo el derecho de tantísimos sería el derecho del Uno, dónde y cuándo no sería más bien obtenido por astucia y usurpado? ¿Qué legitimidad no sería ilegal en su raíz? ¿Qué autoridad no sería tiranía precisamente en lo que la convierte en autoridad? Eventuales *carencias* de lo existente podrían dar *pie,* a lo sumo, a conocer que lo existente como tal es el mal. En indomable afán de libertad, se remueve entre señores buenos o malos algo contra las ataduras quizás bienintencionadas que los muchos quieren imponernos. Algo dentro de nosotros percibe con nitidez inaudita las ficciones con las que ellos quieren llevar a cabo tal encadenamiento. De este conocimiento del mal en el orden, del mal que consiste *en que* el orden existe, suele nacer el *hombre revolucionario;* el hombre que piensa quitarse de encima el mal aprestándose a combatirlo y derribarlo, es decir, a eliminar lo existente como encarnación de la injusticia y a poner en su sitio algo nuevo, el derecho.

Se trata, sin duda, de un plan magnífico al que difícilmente podemos negar nuestra participación, como también la hostilidad frente al «enemigo» (12,19) y la pelea con el prójimo son de suyo sucesos comprensibles. Pero precisamente el hombre revolucionario (que no comienza en el vituperado uso de la violencia cruenta, sino en el primero y más secreto de aquellos resentimientos venenosos contra lo existente a los que algunos se entregan tanto más cuanto más aborrecen la «violencia») debe permitir que se le diga que, al concebir este plan, «se deja vencer por el mal». Olvida que él no es el Uno, que no es el *sujeto* de aquella situación de libertad que ansía, que no es el de la vista tan aguda, que no es el *Cristo* que se contrapone al gran inquisidor, sino, al contrario, siempre y tanto más, el gran inquisidor que se opone a Cristo.

También él esgrime una pretensión que está vetada al hombre. También él hace que el derecho se manifieste. También él se enfrenta a otros creyéndose en posesión de la razón. También él usurpa una posición que no le corresponde, una legalidad que es ilegal en su raíz, una autoridad que hemos vivido con espanto en el bolchevismo (también podríamos documentarla en otros muchos sucesos espirituales) y que no tardará mucho tiempo en manifestar su verdadero carácter de tiranía. ¿Qué hombre tendría, pues, derecho a planificar y

defender lo «nuevo», un «nuevo» tiempo o mundo e incluso un «nuevo espíritu»? ¿No es cierto que todo lo «nuevo» nace de lo existente en la medida en que el hombre *puede* disponerlo? ¿No se convierte en existente tan pronto como el hombre lo dispone? ¿Qué hombre no haría el mal disponiendo lo «nuevo»? ¿Acaso lo antiguo, el mal que él quiere vencer, no fue dispuesto en otro tiempo por hombres? El hombre revolucionario es más «vencido por el mal» que el hombre conservador porque él con su No se sitúa trágicamente muy cerca de Dios. En eso consiste su tragedia. El mal no es una respuesta al mal. La conciencia del derecho vulnerada por el orden existente no puede ser restaurada haciendo que éste salte por los aires.

«Vence al mal con el bien». ¿Qué otra cosa puede significar y designar esta posibilidad restante sino el final del *hombre* que triunfa tanto en el orden existente como en la revolución? Y ¿cómo debe presentarse ella sino en un enigmático *no actuar* allí donde él como hombre se siente más poderosamente llamado a actuar? El revolucionario se ha equivocado: él pensaba en la revolución que es la posibilidad imposible, el perdón de los pecados y la resurrección de los muertos. La respuesta a la ofensa que reside en lo existente como tal es la siguiente: *¡Jesús* triunfa! El revolucionario ha hecho la *otra* revolución, la posibilidad posible de la insatisfacción, del odio, de la insubordinación, del tumulto y de la destrucción. Ella no es mejor, sino peor, que la contrapuesta satisfacción, saciedad, seguridad y arrogancia porque en ella se conoce mejor a Dios y se abusa más de él. Él piensa en *la* revolución que significa el establecimiento del orden verdadero, y hace la *otra* revolución, que es la verdadera reacción. (Como el legitimista, vencido por el mal, piensa en *la* legitimidad que significa prender la revolución verdadera, pero defiende de hecho la *otra* legitimidad, que es revuelta.) Lo que el hombre *hace* es siempre el juicio de lo que él quiere (7,15-19). Si el hombre revolucionario reconoce ese juicio, entonces será devuelto de la visibilidad de su bien fundamentado y justo obrar revolucionario a la invisibilidad del obrar de Dios. Pero ¿cómo podrá él hacer una demostración en favor de este obrar de Dios sino *muriendo* como hombre *revolucionario* en el mismo lugar donde *nació* como revolucionario, conociendo el mal que encuentra en lo existente? ¿Cabe actuación más drástica que volver en este punto a la fuente primigenia del «no actuar» y, por tanto, *no*

enojarse, *no* atacar, *no* romper? Este retorno es lo ético de la exigencia «Vence al mal con el bien». Ella no dice ni una palabra en favor de lo existente, pero sí palabras ilimitadas en favor de todo enemigo de lo existente. *Dios* quiere que se le conozca como triunfador sobre la injusticia de lo existente. Éste es el sentido de ese retorno. Y éste es el sentido de «Romanos 13».

«*Que cada cual se someta a la respectiva autoridad gobernante*». Aquí, «someterse», con independencia de cuál sea su configuración como actitud visible, es puramente negativo como concepto ético. Designa un retroceder, un esquivar, no encolerizarse, no echar abajo. ¡Que el rebelde contra lo existente se convierta y deje de ser rebelde! ¿Por qué se trata de algo negativo? Porque la pelea en la que está metido no es entre él y las «respectivas autoridades gobernantes». Lo que aquí está en juego es la lucha del mal con el mal. Lo más que puede hacer la revolución más radical es contraponer a lo existente lo existente. Incluso la revolución más radical no pasa de ser una revuelta. Y esto mismo hay que decir de las llamadas revoluciones «intelectuales» o «pacíficas». Incluso la revolución más radical no hace sino corroborar y justificar lo existente. Porque, en su *triunfo,* la relativa injusticia de la revolución no hace más que confirmar todo derecho relativo de lo existente, mientras que la injusticia relativa de lo existente no confirma en su *victoria* el derecho relativo de la revolución.

Así, tampoco el ataque victorioso de la revolución quiebra en modo alguno la capacidad de resistencia de lo existente. A lo sumo la reprime, la comprime, la obliga a tomar otras formas, haciéndola así tanto más peligrosa, mientras que la *victoria* de una revolución privará de mordiente a la energía revolucionaria. Por la *actuación de los rebeldes* la revolución nunca se convertirá en el *juicio* sobre lo existente, si bien ella lo es siempre de hecho. La pelea en la que el rebelde se embarca empujado por la imprudencia es la lucha entre el orden *de Dios* y el orden existente. Si *él* se permite apelar directamente al orden de Dios, si «atenta con ánimo optimista contra el cielo y se trae sus derechos eternos, que pendían allí arriba, inalienables y sólidos como las estrellas mismas» (Schiller), entonces demuestra con ello la atinada afirmación de que «el poder tiránico tiene un límite», pero *su* optimista atentado contra el cielo en modo alguno pondrá ese límite. Pues si él tiene con ello derecho supremo en el juicio de la historia, entonces, precisamente con ello, tiene sinrazón suprema en el

juicio de Dios. El resultado lo demuestra: «El viejo estado primigenio de la naturaleza retorna donde el *hombre* afronta al *hombre*». La cuestión, la sentencia, el juicio *de Dios* bajo el que está lo existente en cuanto tal es anulado e inutilizado por el hecho de que el hombre actúa en su lugar. El rebelde con su rebelión se pone del lado de lo existente y por ello dejaría de ser rebelde. Si formulamos los existentes órdenes Estado, Iglesia, sociedad, familia, etc., en su totalidad como

$$(a\ b\ c\ d)$$

y su abolición mediante el orden original de Dios como el signo menos colocado delante del paréntesis, contraponiéndose a la totalidad de éste:

$$-(+a+b+c+d)$$

entonces es claro que una posible revolución como acción histórica, por radical que sea, jamás deberá ser considerada como ese menos colocado delante del paréntesis y que anula la totalidad de los órdenes humanos en cuanto tales, sino que, a lo sumo, puede significar el intento, quizás logrado, de anular el + *humano* que el existente orden humano tiene dentro del paréntesis como orden *existente*. Tendríamos entonces la siguiente fórmula:

$$-(-a-b-c-d)$$

en la que no se puede pasar por alto que el gran signo menos divino *antepuesto* al paréntesis podría, para nuestra sorpresa, convertir en signos + los signos – anticipados de modo arbitrario y revolucionario *en* el paréntesis. En otras palabras: considerando la situación entre Dios y el hombre, lo antiguo del cálculo revolucionario retorna de forma nueva y fortalecida después de haber caído.

Como es natural, el legitimista calcula de modo equivocado, tanto más equivocado al asignar *de modo consciente* (¡en la conciencia se esconde también aquí la intrusión; en la radicalidad, en el legitim*ismo,* lo titánico!) el signo positivo. En juicio aniquilador se convierte el signo menos divino puesto delante del paréntesis que contiene *todas* las conciencias, radicalidades, ergotismos, principios, -ismos *como tales, todos* los «principados y potestades» *como tales*. «Que cada cual se so-

meta» significa, pues, que todo el mundo piense cuán equivocado es el cálculo humano *como tal.*

Nosotros no podemos poner el signo menos decisivo. A lo sumo, podemos tener muy claro que todo nuestro más y nuestro menos queda avergonzado en él. Pero tampoco el «someterse» aconsejado aquí es un cálculo nuevo y astuto mediante el que un hombre triunfante podría atinar con lo recto. Sin duda, no hay *socavamiento* más enérgico de lo existente que el aséptico y recomendado *hacer valer* lo existente. Estado, Iglesia, sociedad, derecho positivo, familia, ciencia gremial, etc., viven de la credibilidad de los hombres a la que deben alimentar de continuo el ímpetu de los capellanes castrenses y las solemnes patrañas de todo tipo. Si les priváis del *pathos,* los condenáis a morir de inanición. En cambio, el contravapor de la revolución suele ofrecer a este *pathos* sólo alimentos nuevos. La no-revolución es la mejor preparación de la verdadera revolución. Pero esto no es una receta. «Someterse» es un obrar *inútil* en el mejor sentido; *sólo* puede tener su origen en la obediencia a Dios; su *único* objetivo es que el hombre se tope con Dios y que no pueda hacer otra cosa que dejar el juicio a Dios. *Intención* y cálculo secreto de *este* hombre no puede ser que este juicio de Dios *se produzca* de hecho.

Desde esta perspectiva hay que entender también lo siguiente: *«Pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen por Dios han sido constituidas».* Sólo en apariencia es esto una fundamentación positiva, afirmativa, del orden existente que estaría en contradicción con la fundamentación recién expuesta del «Que cada uno se someta». Porque es claro que el decisivo término «Dios», contradiciendo de pronto al resto de la Carta a los romanos, no puede tener el sentido de una univocidad y realidad metafísica. ¿De qué sirve la fidelidad al tenor del texto si ello significa infidelidad a la *palabra?* Dios *el Señor,* Dios el oculto, el desconocido, el Creador *y* Redentor, el que elige *y* rechaza, es la fuente de la «autoridad», y toda autoridad existente *ha sido instituida* por él.

Esto significa que la magnitud «autoridad», como todas las magnitudes humanas, temporales y materiales, debe ajustarse a la medida de Dios. Dios es su comienzo y su final, su justificación y su juicio, su Sí y su No. Si nos colocamos en la mentalidad del revolucionario respecto de ella (y la Carta a los romanos lo hace de modo nítido poniendo la categoría «autoridad» a continuación de la de «enemigo» y mediante el dicho intro-

ductorio del vencimiento del «mal»), entonces es obstáculo para el raciocinio revolucionario la mención de que sólo *Dios* es la medida por la que el mal de lo existente es realmente malo. *Sólo* Dios es el gran signo menos colocado delante del paréntesis, y sólo él puede abolir de modo efectivo las falsas positividades incluidas en el paréntesis (así como el romántico de lo existente debe escuchar que sólo el gran signo menos *de Dios* puede ponerlas como positividades auténticas).

No puede ser asunto *nuestro* armarnos con la medida de Dios y hacer como si Dios obrara a través de nosotros. También la revolución debe renunciar a la flor azul del *Romanticismo*. El mal en relación con Dios no puede ser objeto de nuestra acusación (como tampoco el bien en relación con *Dios* puede ser objeto de nuestra glorificación). Lo que del orden existente es conocido como malo en relación con *Dios* puede servir de motivo para que el espectador afectado y herido directamente por ello se someta a *Dios,* que es un Dios tan admirable y singular y que está por encima de todos los ídolos. Si *Dios* es el juez, ¿quién querrá compartir con él el juicio? Si *Dios* es el juez, ¿dónde no habría justicia? ¿Dónde el mal no estaría lleno de alusión al bien? ¿Dónde lo dado no estará henchido de referencia a un no dado, original? ¿Dónde lo existente no será metáfora de lo no existente? «Ya que lo creado fue sometido a la vanidad no por su voluntad, sino *por aquel que la sometió con la esperanza*» (8,20). Lo existente cae y pasa como existente. Ésta es la convicción de la que, como vimos, proviene el hombre revolucionario.

Pero él recuerda que la verdad de su convicción reside en que lo existente cae y pasa ante *Dios*. Y eso lo justifica como existente frente *a él,* el revolucionario. Le invita a no ocuparse personalmente de condenar lo existente y a no luchar contra ello, sino a tener presente que ello *como* mal alude al bien. Le invita a recordar que, por ser *un* orden, está en contradicción con *el* orden, pero justo esa contradicción es también, de modo involuntario, testimonio y perfil del orden: «constituido por Dios» en su ser-ahí y ser-así general, «*constituidas* por Dios» en la figura concreta en la que lo existente se convierte ahora en problema para él. Precisamente la *crisis* en la que Dios pone al orden existente crea para nosotros la posibilidad de enojarnos, en detrimento de la posibilidad de *no* enojarnos. En cualquier caso, ella nos quita la presión, el *pathos,* el entusiasmo y el recurso a lo «superior», nos quita, por tanto, las cosas que son indispensables para que nos enojemos de verdad.

«*Mía* es la venganza, yo daré el pago merecido» (12,19). Con la exhortación a «someternos» se reconoce única y exclusivamente que *no es asunto nuestro* instaurar el derecho, que al signo menos *divino* colocado delante del paréntesis no se le puede privar de su ímpetu mediante negaciones anticipadas. (A las personas de orden que desearían reafirmarse con estas exposiciones hay que recordar que para *ellas* la *revolución* está «constituida» como el mal que debe referirla al bien para que también ellas carezcan de justificación y de romanticismo, para que también ellas se conviertan y desistan de querer ser personas de orden.)

«Por tanto, quien se rebela contra la autoridad, se opone a la disposición de Dios. Y los rebeldes atraen sobre sí el juicio». Existe un prejuicio no a favor del orden existente, sino en contra de la revolución. El prejuicio consiste en que la verdadera revolución viene de Dios y no de los levantiscos humanos. Frente a los rebeldes, la autoridad representa el derecho mayestático de la rebelión *divina*. En ella debe aprender el rebelde que el sentido de la rebelión divina es el orden, no el desorden. En ella tiene que ver con claridad que ningún paso humano puede lograr que se descubra al Uno en el otro. En ella debe ejercitar él la humildad, sin la que su conocimiento del mal en lo existente es una vanidosa arrogancia. Si él hace algo distinto, entonces se rebela contra la autoridad, como si hubiera encontrado ya al Uno en el otro, como si *él* fuera el portador de una nueva creación; con ello desconoce él no tanto una autoridad humana cuanto una institución y disposición divina; pasa por alto hasta qué punto la autoridad está justificada frente *a él* en el instante en el que él se permite rebelarse.

El que la autoridad proceda contra él haciendo uso de la espada no puede servir de disculpa para que luego él también eche mano de la espada judicial. Eso es el juicio *de ella,* pero no el derecho *de él.* Objetivamente no tiene razón, por más razón que tenga. En el instante en que *él* pasa a la protesta, hay que protestar contra *él.* «Juzgando a otros, a ti mismo te condenas, ya que, juzgando, obras del mismo modo» (2,1). El obrar de él es posible en el plano de los hombres, pero imposible en el de Dios. Y detrás de lo existente (¡que también podría ser lo nuevo!) está Dios, que es el Juez y el derecho. La insubordinación (¡hay también un desacato de derechas!) es insubordinación contra *él.* Vencido por el mal, el hombre se

dirige luego a la esfera en la que el mal *tiene que* convertirse en el *juicio* para el mal. Él no tiene derecho a asombrarse de su *destino*.

«*Porque los gobernantes no son de temer cuando se obra el bien, sino cuando se obra el mal. Por tanto, si no quieres temer a la autoridad, obra el bien y obtendrás de ella reconocimiento. Pues para ti ella es servidora de Dios para el bien*». La conciencia jurídica ofendida, la presión de muchos en el Estado, en la Iglesia y en la sociedad, presión sentida como mala, es lo que suele convertir al hombre en revolucionario: el «temor» a la prepotencia victoriosa de la injusticia en lo existente. ¿Hasta dónde está justificado ese «temor»? Obviamente, sólo mientras nuestro propio obrar se mueve en *el* plano de los «gobernantes», sólo mientras que al mal en pensamientos, palabras y obras respondemos con el mal, mientras que a la llamada autoridad contraponemos la llamada libertad, a la legalidad la ilegalidad, al orden relativo el desorden relativo, a lo «antiguo» lo «nuevo». En ese terreno, el único conocido del obrar humano visible, debemos ser, al atacar y vulnerar, atacables y vulnerables. Aquí se suceden, en interminable giro de tuerca, la presión y la contrapresión. Aquí, los «gobernantes» deben significar «temor» para el revolucionario, motivo eterno de cólera, enojo, preocupación, miedo y contraataque (como él mismo es fuente de temor para los gobernantes). Está muy justificado ese «temor» porque no es otra cosa que el temor del hombre a su propio mal y –puesto que el mal abarca todo su obrar– el temor a su propia realidad. Bien entendido, no es otra cosa que el temor al juicio de Dios bajo el que él se encuentra.

Lo «divino» del orden existente (¡pero también de la revolución que se levanta contra él!) es que él coloca bajo el juicio de Dios el obrar malo del hombre (¿qué obrar del *hombre no* es malo?). La autoridad ha sido «constituida» para eso. Por ello, no significa temor alguno para el buen obrar. ¿Cómo habría de significarlo? Los gobernantes carecen de poder allí donde se hace el bien. Los pensamientos son libres, pero de modo completamente distinto es libre el obrar invisible del Uno en todos nosotros. Él no se rebela, pues ¿contra qué debería rebelarse? No obra el mal porque no es constreñido por él. No es atacable porque él no ataca; no es vulnerable porque él no vulnera. No está allí donde el mal se convierte en juicio para el mal; por consiguiente, tampoco está bajo sino alguno. Él es el hombre juzgado ya por Dios y, por eso, justificado.

Y ¿qué otra cosa habría de ser su «buen obrar» sino este su estar en el terreno eterno de juicio y justicia? El «buen obrar» es en su opinión la anulación del sujeto *«este hombre»* y la fundamentación del individuo en Dios, el no obrar en todo obrar por el que todo obrar se remite a su origen. Para este buen obrar, que no tiene lugar en tiempo alguno, la autoridad *(o* la subversión) no significa temor alguno. Al contrario: mientras el hombre obra el bien, está libre de aquella lucha que acompaña de modo ineludible a la pugna prometeica contra (o a favor) de lo existente. Él ve lo último realmente más allá de lo penúltimo que él puede hacer dentro de la esfera del mal.

En esta esfera, él se hace cada vez más invisible, más inaudible, menos extenso. Pierde todo *pathos,* todo desenfreno, toda firmeza. No es ya un dios colérico en lucha contra otros dioses. Es objetivo. Por ello, llega incluso a ganarse el «reconocimiento» de la «autoridad». Ella, la desprevenida, se alegra del ciudadano sorprendentemente calmo que la desarrolla en el hombre capaz de alegar tantas objeciones contra ella que ya se abstiene de acusarla. Pero él será de hecho (precisamente *porque* sólo de modo irónico) un «buen ciudadano» justo a causa de aquella conversión de todo romanticismo a la objetividad. Por haberse liberado de la idolatría, no necesita protestar de continuo contra los ídolos, no necesita censurar de continuo la indudable insuficiencia de las respectivas soluciones, órdenes y caminos dados. No pasa por alto que la sombra del juicio, que él ve posada sobre todo, es sombra de la justicia. No pasa por alto el valor de testimonio y de metáfora que tienen estos intentos de purificar el obrar humano. Se pone ahí a la arbitrariedad humana un cierto ¡Stop! que nos recuerda al menos el sacrificio del «cuerpo» (12,1) que se nos exige. Se exige ahí obediencia con una consecuencia algo similar a la obediencia que exige la gracia de Dios.

Parece contraponerse ahí al *eros* de los individuos la majestad del Uno, a la pluralidad atomizada la majestad de la comunión, a la lucha general por la existencia la majestad de la paz. No se hará ilusión alguna acerca de la cuestionabilidad radical de todos estos intentos; ni siquiera en el caso de que alguno de ellos casi llegara a tocar el éxito. *En modo alguno* verá en ellos *peldaños* en los que *formaría una secuencia* el bien como el éxito consumado. Persistirá en ver el bien –frente a todos los intentos, por logrados que sean– *sólo* en la incon-

mensurable superioridad de Dios, y percibirá aquellos intentos en su pura negatividad (¡no sólo «imperfección»!) frente a lo que se intenta ahí.

Pero él tendrá en todo esto la paciencia, la agudeza de visión y el humor *(este* «interim» le permite, le ordena, una reflexión *crítica)* para reconocer como tales estas posibilidades *relativas* del bien en medio del mal, para hacerlas valer y tomarlas en serio como sombras chinescas de los perfiles de un contraste, para ponderarlas y utilizarlas como ejercicios y representaciones que no pueden no realizarse. Entonces, el orden existente es «servidor de Dios» (la revolución es «servidora de Dios» para aquel al que esto *no* inquieta y castiga, sino que le confirma en que tiene razón) en el sentido de que, reconocido en su pura negatividad como todo lo dado, comienza a resplandecer en la positividad de lo no dado, de Dios. En lugar de la lucha revolucionaria puede aparecer entonces un sosegado recuerdo de «derecho» e «injusticia»; sosegado porque ya no ha lugar a afirmaciones y acusaciones *últimas;* puede aparecer un sensato contar con la «realidad» que ha dejado atrás la arrogancia de la guerra del bien con el mal; puede aparecer una humanidad y mundanidad honrada que sabe que *no* se trata de la oposición entre reino de Dios y anticristo siempre que *hombres* con hombres o también contra hombres osan sus experimentos en el plano del Estado, de la Iglesia y de la sociedad, cuando juegan a su curioso ajedrez.

La política, por ejemplo, resulta *posible* desde el instante en que es patente el esencial carácter de juego de este asunto, desde que es claro que no se puede hablar ahí del derecho objetivo, desde el instante en que desaparece de las tesis y de las antítesis el tono absoluto a fin de hacer sitio a un tal vez relativamente moderado, tal vez relativamente radical, a poner las miradas en posibilidades humanas. Además, no podemos olvidar ni un instante que «el bien» no es un asunto del que el hombre pudiera beneficiarse, sino que para nosotros siempre y solamente puede ser la *pregunta* acerca del bien; no podemos olvidar que el «someterse» nos sirve para el bien sólo en cuanto que la liberación de la vida comunitaria humana de todo romanticismo, la *exclusión* de Dios del orden del día humano, no sólo deja abierta esta *cuestión* acerca del bien, sino que la desarrolla con toda virulencia y hace de continuo ineludible la *gran* negación, la reflexión crítica sobre Dios. (Es evidente que también los contrarrevolucionarios, lejos de ser

confirmados aquí, tienen motivos para replantearse todo esto también desde *su* punto de vista.)

«Pero si obras el mal, teme; pues ella no lleva en vano la espada. Porque servidora de Dios es ella como ejecutora de la ira en aquel que obra el mal». Uno puede no prestar oídos a la advertencia de no obrar el mal, y debemos ser conscientes de que la desoímos de continuo. Cada paso que damos en este mundo cae bajo la sombra del mal. Tampoco la objetividad con la que obramos el bien en medio del mal, tampoco el paciente trabajo de reforma en el que nos embarcamos renunciando a la revolución nos aleja de esta sombra. Porque todo nuestro obrar visible se consuma, de modo necesario, como afirmación o como negación de un existente, y, con ello, estamos ya en la injusticia. Sólo podemos tener razón en nuestro no obrar en relación con *Dios*. Aquí sólo puede tratarse de constatar que todos nosotros vivimos de hecho en este reino de las sombras, de advertirnos que no nos abismemos demasiado en este reino de las sombras.

En el reino de las sombras del mal debemos *temer* por nosotros. Aquí tenemos enemigos, rivales, envidiosos, amigos peligrosos, seguidores inseguros, espectadores maliciosos. Aguardan aquí los reveses, las zancadillas, los obstáculos, las decepciones, los fracasos, las derrotas en secuencia previsible. Aquí se producen juicios, conflictos, errores, confusiones, enredos trágicos de todo tipo. En ese plano no hay desfile al que no siga una contramanifestación peligrosa. No hay paso que no se vengue de alguna manera. No hay posibilidad que no lleve ya en sí su propia imposibilidad. Para bien o para mal, *pisamos el mismo* terreno que lo existente, y con ello caemos bajo *un* mismo juicio. Tenemos nuestra ubicación en alguna de las afirmaciones y negaciones posibles en ese terreno y debemos sufrir irremisiblemente que todas las afirmaciones y negaciones en ese terreno son relativas.

Ataquemos o nos defendamos, construyamos o derribemos, luchemos o respetemos la paz, afirmemos o neguemos, siempre tenemos ante nosotros un último ¡Stop!, un último peligro inminente, un último castigo severísimo por el hecho de ser hombres. Dios hace frente de verdad a los abusos humanos (¿cuándo no los cometemos?). A los abusos de los revolucionarios con la «espada» de la autoridad (y a los abusos de los legitimistas con la «espada» de la revolución). Pero en la suerte de ellos tenemos que ver con temor y compasión nuestro propio desti-

no. Porque de algún modo se ejecuta la ira de Dios en todos nosotros. De algún modo, la «espada» está desenvainada contra todos nosotros, no sólo para que la veamos, sino para alcanzarnos; y a todos nosotros nos alcanza de alguna manera, de alguna manera nos estrellamos todos nosotros en nuestros intentos de justificarnos a nosotros mismos al instaurar o derribar las grandes positividades humanas. De eso se trata. Esto es lo que no *puede* resultar bien, lo que *debe* fracasar.

«Por tanto, es preciso someterse no sólo por la ira, sino por la conciencia». Sufrir la ira de Dios sólo como *ira* de Dios sería la muerte eterna. Pero la «conciencia» *comprende* el ¡Alto! de la espada desenvainada contra nosotros y reconoce a *Dios* en su ira. Impide que concibamos sólo como freno y sino el mal que nos salpica, y nos recuerda que nosotros mismos obramos el mal. Reconoce la justicia de la mano de Dios que nos alcanza en nuestro trágico destino. Ve el «servicio para bien» que el mal debe realizar para nosotros. Nos declara el juicio bajo el que estamos no para nuestro provecho, sino para nuestra salvación. De la injusticia que nos afecta hace no una justificación para nosotros, pero sí una esperanza. No nos permite que, enrabietados por la dureza que sufrimos, nos rebelemos de nuevo, sino que declara el final del círculo de mal a mal. Nos saca de los avatares del obrar y sufrir humano, y nos devuelve al origen, a Dios. «Por tanto, es preciso someterse».

La revolución es la gran posibilidad de querer hacer lo que Dios hace. Ella es imposible. Tenemos que descender de la altura revolucionaria. Debemos comprender que nuestro «nuevo» no es *lo* nuevo. Debemos retornar a aquel punto de partida de nuestra sublevación, a aquel conocimiento del mal en lo existente *antes* de que naciera el hombre revolucionario, *antes* de que resultaran de ahí el pensamiento y la acción levantiscos. Allí, nuestro espanto estaba exento de culpa, nos espantábamos con Dios ante los lamentos de la creación. Pero también teníamos un conocimiento mucho más ilimitado y mucho más fuerte de su esperanza. Era el instante de ver del modo más sencillo la situación del hombre frente a Dios, idéntico con aquel «obrar el bien». Pero ese instante puro no fue un instante inserto en el tiempo. Por eso, el «someterse» no es un obrar. Pero sí un conocimiento, el conocimiento de que no tenemos razón, sobre todo cuando tenemos razón. En ese conocimiento se verifica que tenemos una esperanza; la esperanza del venidero mundo de Dios; ella será revolución y orden a la vez.

«Por eso pagáis los impuestos». Conclusión sorprendente. Hacéis aquí algo, de modo más o menos voluntario: pagáis vuestros impuestos al Estado. Debéis saber lo que hacéis. Es un obrar lleno de no obrar, lleno de conocimiento, henchido de esperanza. *«Ellos son sacerdotes de Dios, gobernando con ese único fin»*. Los poderosos, las autoridades, los representantes oficiales de lo existente, ¿sacerdotes de Dios? Sí, precisamente ellos: toda su existencia, todo su poder, todo su singular estar justificados ante vosotros anuncia a voz en grito una cosa: la injusticia del hombre y, como meta, el mundo de Dios. ¿Cómo habríais de querer romper vosotros este orden que habla con tanta claridad de otro orden completamente distinto? No. *«Dad a todos ellos lo que les debéis: a quien tributo, tributo; a quien aduana, aduana; a quien temor, temor; a quien honra, honra»*. Banal y carente de interés es esta exigencia: ¡Haced lo que ya hacéis! Ella nos deja «insatisfechos» cuando preguntamos por el derecho de lo existente y de la revolución. Tal vez tenga que ser así. Más allá de todo lo interesante y grandioso que nosotros podríamos hacer aguarda ella, la gran posibilidad negativa *de Dios*. Tal vez nuestra mejor manifestación en favor de ella sea hacer (como sabedores) lo que ya hacemos.

LA GRAN POSIBILIDAD POSITIVA (13,8-14)

A nadie quedéis debiendo nada fuera del amor mutuo, pues el que ama al otro ha cumplido la ley. Porque el precepto: **no cometerás adulterio, no matarás, no robarás, no codiciarás y todos los demás preceptos culminan en la fórmula: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. El amor no hace mal al prójimo. El amor es, pues, el cumplimiento de la ley. Y lo hace conociendo el momento: ya es hora de despertar del sueño. Porque nuestra salvación está más cerca que cuando empezamos a creer. La noche está avanzada, el día se echa encima. Despojémonos, pues, de las obras de la oscuridad y revistámonos de las armas de la luz. Procedamos con decoro como si fuera ya de día: nada de comilonas y borracheras; nada de lujuria y desenfreno; nada de altercados y disputas. Revestíos, más bien, del Señor Jesucristo y no sigáis la tendencia de la carne a satisfacer sus concupiscencias.**

«A nadie quedéis debiendo nada fuera del amor mutuo». ¡No quedar debiendo! En otras palabras: ¡No ofrecer resis-

tencia! No buscar en el terreno del mal la decisión negando y rompiendo. Éste es el sentido de las extrañas posibilidades de *no obrar* que hemos actualizado como «posibilidades negativas» (12,16-20) y luego en su conjunto como «la gran posibilidad negativa» (12,21-13,7). *Fuera* –y volvemos ahora, abriendo una brecha en nuestro propio muro, del demostrativo no obrar al demostrativo *obrar,* a las «posibilidades *positivas*» (12,9-15)–, fuera del amor mutuo. A *todos* debemos adeudar el amor. En modo alguno podemos justificar la carencia de amor diciendo que en el reino tenebroso del mal sólo mediante el no obrar podríamos dar testimonio en favor del mundo futuro. En este reino de la oscuridad hay que llegar a obrar el amor, pues éste no está bajo la ley del mal. Hay que *protestar* contra el curso de este mundo mediante el «amor mutuo», no se debe omitir la protesta.

Recordamos muy bien que éticamente positivo es el obrar que *no* se acomoda a la «figura de este mundo» (12,2), que, dentro de este marco, no obstante su secretez, da testimonio de la heterogeneidad de Dios. Denominamos «*gran* posibilidad positiva» al amor basándonos en las mismas razones que nos llevaron a llamar «gran posibilidad negativa» al «someterse». Se trata de nuevo no de los actos concretos, sino del conjunto de todas las posibilidades éticas que hay que calificar como «positivas» (¡protestando!). Se trata de nuevo del sentido de la postura *global* ética. Llamamos «la gran posibilidad *positiva*» al amor porque en él se pone de manifiesto el sentido *revolucionario* de todo *ethos,* porque en él se trata realmente de negar y romper lo existente. El amor es el que sitúa definitivamente en la sinrazón también al hombre revolucionario, a pesar de la sinrazón en la que el revolucionario se encuentra. Pues si nos amamos mutuamente no *podemos* querer conservar como tal lo existente; entonces hacemos *en* el amor lo nuevo que derriba lo antiguo. Hay que hablar, pues, ahora de esta brecha en el muro del incomprensible no obrar. Hay que hablar de obrar el amor, mucho más incomprensible aún.

«El que ama al otro ha cumplido la ley». En los puntos culminantes de nuestras consideraciones sobre la relación del hombre con Dios nos hemos encontrado, más allá de la posibilidad dada –o concebible como dada– de esta relación, más allá de la «ley» y de la religión con todas sus exigencias al pensar y querer del hombre, con el sumamente enigmático término del *amor* (5,5; 8,28, etc.; cf. 12,9) como invisible punto de

referencia del supremo afán humano y, por tanto, como su vuelco radical. Definíamos este concepto como aquella objetividad respecto de la problemática de la existencia que no podemos describir como *acto* de pensar y querer humano, sino sólo como postulado psicológico, como «derramamiento del espíritu» (5,5), aquella objetividad en virtud de la cual el hombre conoce a Dios, abraza a Dios, se aferra a Dios, al Dios desconocido y escondido, como al *último* Sí en el *último* No de todos los contenidos vitales dados. Amor es el estar existencial del hombre ante Dios; es el ser tocado el hombre por la libertad de Dios y es la fundamentación de su personalidad –tal vez podríamos decir: su «individuación»– precisamente en este contacto.

El amor es como «camino mejor» (1 Cor 12,31) el sentido eterno de todos nuestros caminos concebibles: la realización de su vértice supremo: de la posibilidad religiosa del hombre como posibilidad *de Dios* y, por tanto, *«del cumplimiento de la ley»*. Pero ¿qué significa todo esto si tenemos en cuenta que todas estas lucubraciones como lucubraciones son interrumpidas por su referencia a la *vida* que tenemos que vivir en su absoluta singularidad y concreción, si tenemos presente que nuestra *conversación* sobre Dios es perturbada en su punto culminante por Dios mismo que en la pregunta ¿Qué debemos hacer? se nos escapa y contrapone de nuevo como el Dios *desconocido* (12,1)? Respuesta: el que ama al *otro, ése* ejercita aquella objetividad, *ése* recorre el camino mejor, *ése* ha cumplido la ley. *«Amarás a tu prójimo como a ti mismo»* (Lev 19,18).

«¡Amarás a tu *prójimo*!». En la realidad del prójimo encontramos en último término, y de forma insuperable, aquella problemática insondable de la existencia. Ahí se nos propone de forma suprema el enigma del «estado original de la naturaleza», el enigma de que *«el hombre* se enfrenta al *hombre»*, *este* hombre a *aquel* hombre, el enigma de que la individualidad del otro recuerda a uno su propia individualidad, y con ello su propia condición de criatura, su perdición, su pecado y su muerte. Habrá de decidirse aquí si la posibilidad imposible de Dios más allá de las posibilidades humanas con las que nos hemos topado de continuo en el curso de nuestra conversación sobre Dios no son un fantasma metafísico, si no hemos soñado al afirmar el postulado psicológico, el derramamiento del espíritu en nuestros corazones, si con aquel conocimiento del último Sí en el último No no hemos disparado a ciegas, si

nuestra concepción de Dios no era una «concepción absurda» (Kierkegaard), o si el Dios desconocido nos ha hablado de verdad en Jesucristo, si el ser tocado por la libertad de Dios, la fundamentación de la personalidad, el andar el «camino mejor» es un evento existencial.

Se decide en si conocemos y amamos a él, al Desconocido, en el desconocimiento del *«prójimo»,* en la total diversidad del *otro* que compendia todos los enigmas de la existencia y exige una respuesta activa, en si escuchamos en *él* la voz del *Uno.* Recordamos que el amor a Dios se consuma en el evento en el que en la problemática de la existencia se nos hace presente un contrapuesto e invisible *Tú* tan poderoso que nos lleva de modo inexorable a preguntarnos: ¿Quién soy *yo?,* pero justo en esta pregunta conocemos también su propia *respuesta,* y no tenemos más remedio que reconocer la *unidad* de nuestro cuestionado *yo* con aquel *Tú* contrapuesto, unidad que supera todo pensamiento. Pero a ese Tú que pregunta y responde lo encontramos, por último y sobre todo, en la problemática del prójimo «caído en manos de los ladrones». Si no oigo aquí la pregunta *y* la respuesta, si escucho aquí sólo la voz del otro pero *en* la voz del otro no percibo también la voz del *Uno,* entonces no las oigo en absoluto.

Por tanto, «Amarás a tu prójimo *como a ti mismo*». Invisiblemente oculto, el prójimo es siempre *el* otro frente al cual yo *no* puedo ser otro, al cual tengo que amar «como a mí *mismo*» si amo, y como amo, a Dios. En Cristo, que es el cambio de la pregunta a la respuesta, del No al Sí, del juicio a la justicia, de la muerte a la vida, no sólo soy uno con Dios, sino (¡por serlo con Dios!) uno con el prójimo. Amor es la «relación espiritual» con el prójimo (Kierkegaard), es decir, la relación de unidad (de la comunión, communio) con el prójimo creada mediante la pregunta dirigida a mí y mediante la respuesta que me ha dado aquel Tú (¡el Espíritu!) contrapuesto, si –y como yo– soy uno (estoy en comunión) con Dios. *¿Quién* es mi prójimo?, pregunta el escriba. Y él mismo tiene que darse, a regañadientes, la respuesta: el que se compadeció del que había caído en manos de los ladrones. ¡Ve y haz tú lo mismo! ¡Sé tú *mismo* el prójimo! Entonces cesa toda pregunta (Lc 10,29.30-37). El prójimo, conocido como la respuesta a la pregunta de ¿Quién soy yo?, conocido como el *Uno* que es tú, yo y él, eso es practicar y acrisolar el amor a Dios, al que no vemos.

Por tanto, «*Amarás* a tu prójimo». Amor es la relación con el prójimo fundamentada (¡y por tanto rota!) mediante el conocimiento de Dios en Cristo, la relación *en* la que no está el hombre frente al hombre, sino Dios frente a Dios. Una segunda cuestión (12,9) es la de si en esta relación es indispensable paz o riña. El amor siempre es descubrir al Uno en el otro, en éste *y* en aquél, en *cada* otro. El amor está ligado por necesidad a su objeto (¡el «prójimo»!) porque el amor se contrapone de modo totalmente independiente a él. El amor ve en cada «prójimo» sólo la *metáfora* de Aquel a quien hay que amar, pero la *ve* realmente, y ve en *cada* prójimo a Aquel al que es necesario amar, ve y oye en cada tú *temporal* al *eterno* Tú contrapuesto, sin que haya yo alguno (12,3b-6a).

Es amor a tal y cual hombre concreto, determinado, precisamente porque nada tiene que ver con la *predilección* a tal o cual. Es amor al prójimo en toda su singularidad y condición concreta, repelente y extraña porque suelta y afloja secretamente esta condición estructural, como un vestido que debe caerle de los hombros (Kierkegaard). El amor es «equilibrante justicia eterna» (Kierkegaard) precisamente para que él no se «acompase» a los deseos de nadie. El amor edifica la comunión buscando *sólo* comunión. El amor no aguarda, ha llegado ya a la meta. No busca nada, ha encontrado ya. No quiere nada, ha obrado ya. No pregunta, sabe ya. No lucha, ha vencido ya. No es *eros* que siempre codicia; es *agape* que nunca cesa.

Justo por eso, «*Debes* amar a tu prójimo». En sentido estricto, como obrar del hombre *nuevo,* el amor es obligatorio. Y como obligación está asegurado contra todas las arbitrariedades, decepciones y abusos. Todos los divinos *«No debes...»* (*«no cometerás adulterio, no matarás, no robarás, no codiciarás»* Ex 20,13-17; Dt 5,17) *«culminan»* en este ¡Debes! El hombre que, espantado, ha huido de todo obrar al no obrar (a Dios) es el que irrumpe aquí (desde Dios) en el obrar, el derribado que se yergue de nuevo, el pecador que es justificado, el consolado que es vivificado. En este ¡Debes! se hace visible la fulgurante espada de muerte y eternidad. Por eso, el amor es el obrar *nuevo,* perfecto en sí, *el* obrar que es el sentido y la consumación de todo no obrar, la atmósfera que se nos permite respirar cuando se nos ha quitado realmente la respiración en la esfera del mal.

Porque: *«El amor no hace mal al prójimo»*. El amor es, pues, el «obrar el bien» en el que el mal es vencido (12,21), lo

existente es negado y roto, algo que no se puede lograr a través de la revolución. Lo nuevo, lo extraño del amor es que no participa en aquel círculo vicioso que va del mal al mal, de la reacción a la revolución. El amor es el vuelco radical de todo lo dado porque es el reconocimiento de lo dado previamente en todo lo dado. Derriba todos los ídolos al no erigir ninguno nuevo. El amor pone punto final a todas las similitudes con Dios, jerarquías, mediateces y autoridades interpelando siempre de modo inequívoco al Uno en los individuos y en las mayorías. El amor no contradice. Por eso es irrefutable. El amor no compite. Por eso no es derrotado. No busca decisión alguna. Por eso él es él mismo. Dentro de la esfera del mal, el amor sólo puede ser descrito por medio de negaciones (¡1 Cor 13!). Por eso es él el obrar absolutamente superior a esa esfera. Ninguna imposibilidad de obrar el bien dentro de esa esfera (¡la única que conocemos!) me desliga de la obligación de amar. Si dejo de amar como protesta contra el curso de este mundo, entonces *tampoco* amo a Dios. Entonces *no* hay sacrificio, *no* hay renovación de la mente (12,2). ¡Así de urgente, así de ineludiblemente grave, es el mandato del amor! *«Así, el amor es el cumplimiento de la ley».*

«Y lo hace conociendo el momento». ¿Cuándo y dónde se llega al incomprensible obrar del amor en el que el hombre, retrocediendo espantado del enigma del prójimo a Dios, vuelve de nuevo de Dios, para encontrarse a sí mismo en el prójimo? ¿Cuándo y dónde se presenta la posibilidad imposible de cumplir la ley? Tampoco aquí es lícito acortar las distancias si queremos captar en toda su nitidez el problema que se nos plantea mediante la exigencia de ese obrar. A la inaudita *significación* de este obrar tiene que corresponder un *motivo* inaudito. Respondemos: Si conocemos que el tiempo se hace como la eternidad y la eternidad como este tiempo, *entonces* se da esta posibilidad. Ella se da «conociendo el momento». Porque se trata de un *«momento»* entre los tiempos que no es un momento en el tiempo. Pero cada instante en el tiempo puede recibir la dignidad plena *de este* momento. Ese instante es el instante *eterno,* el *ahora* en el que pretérito y futuro se detienen: aquél en su ir; éste en su venir.

El tiempo delata su misterio: no es él el que va y viene, sino que *el hombre* es el que ha estado y estará *en* Dios, muere y vive, cae y se levanta, es el que *es* y es el que *no es,* creado como éste y aquél y recreado como el Uno, como el individuo en to-

da su singularidad y generalidad: siempre lo primero *y* lo segundo, lo segundo superando lo primero, en *Cristo,* en el *cambio* invisible de los tiempos. «Corremos y vamos de un año a otro». Ése es el misterio del tiempo; obviamente en aquel instante eterno que es siempre y nunca, en el instante de la revelación. *Metáfora* de esto es el irrevocable correr del pasado, el incontenible venir del futuro: la *irrevocabilidad* del tiempo. Pero metáfora de esto es también la total secretez, invisibilidad e irrealidad del *presente* «entre» los tiempos. Metáfora del instante eterno es en ambos aspectos *cada* instante del tiempo. Cada uno de ellos lleva innato en sí el misterio de la revelación, cada uno puede convertirse en instante *cualificado.*

«Lo hace *conociendo* el momento». Por tanto, en el instante conocido, concebido y captado en su significatividad trascendental es donde se llega al obrar inconcebible del amor. Donde un antes y un después es cualificado por el ahora de la revelación situado invisiblemente en el centro, *allí* se torna en suceso la «vida y gobierno del amor» (Kierkegaard). La fe que *ve la revelación* es el cumplimiento de la ley. Este obrar humano es un obrar que brota de una *voluntad* suprema. El hombre que ha sido *tocado por la libertad de Dios* es el hombre que ama. Este último regreso central del tiempo a la eternidad, esta relación de la eternidad posible sólo mediante el milagro están en tela de juicio siempre que el amor como la gran posibilidad positiva se convierte en precepto. Sólo *conociendo* el instante podemos hacer lo que hacemos, y por eso nunca lo hemos «hecho ya». Porque ¿cuándo algo estaría «ya hecho» en este conocimiento? Sólo como *alusión* a la superación que ha tenido, tiene y tendrá lugar en Cristo, sólo *en vista* del nacimiento del individuo desde la individualidad, sólo *aguardando* el final (del mundo del tiempo, de las cosas y del hombre) que es el comienzo podemos hacer lo que hacemos. Porque observa de modo inexorable la distancia, porque apunta inexorablemente desde todo lo ya hecho, desde sí mismo, al final que es el comienzo, por eso el amor no hace mal al prójimo, por eso es él el cumplimiento de la ley (de todo ¡No...!). El amor pisa la esfera del mal sólo para abandonarla de inmediato. No construye choza alguna allí. En el fondo, el amor no quiere crear en el tiempo nada permanente, nada «existente». Sólo *conociendo* el instante eterno hace el amor lo que hace. Por eso, el amor es el obrar propiamente revolucionario.

«Ya es hora de despertar del sueño. Porque nuestra salvación está más cerca que cuando empezamos a creer. La noche está avanzada, el día se echa encima». El instante *eterno* difiere por completo de *todos* los instantes porque él es el sentido trascendente de todos los instantes. Y la «salvación», el «día», el reino de Dios difiere por completo de *todos* los tiempos porque él es la consumación de todos los tiempos. Pero nosotros vivimos en la secuencia de los instantes, en el cambio de los tiempos. Si no amamos aquí, no amamos en modo alguno. No fuera, sino dentro de esa secuencia, de ese cambio, fue *Jesús* el Cristo; dentro de ella hay para nosotros *conocimiento* del instante eterno y, *en* el conocimiento, hay lugar, tiempo y motivo para amar. El conocimiento *del* instante debe hacerse evento en *un* instante; en un tiempo tiene que darse el regreso a la eternidad. Ese instante, ese tiempo, es «la hora de despertar del sueño», es aquel antes y después cualificado por un ¡Ahora! situado de modo invisible en el centro. No todo tiempo, no todo instante es esa hora. Ninguno lo es *de suyo*. De por sí, a todo tiempo se contrapone de modo extraño, inconmensurable e inaccesible el ¡Ahora! situado de modo invisible en el centro; también al tiempo «en que empezamos a creer».

La fe no puede llegar a ser una realidad, una cosa que comenzó a ser y luego perdura. La fe es comienzo, portento y creación en cada instante del tiempo; también frente a todo *ser* creyente. Lo convertido en realidad, eso, aunque se llame «fe», pertenece al incualificado tiempo del «sueño». No hay fe a la que no haya que *recordar* la revelación; no hay obrar al que no haya que *recordar* un saber necesario; no hay hombre al que no haya que *recordar* la libertad de Dios. Si tal recuerdo no se ha producido aún (¿cuándo se habría producido «ya»?), *duerme* el hombre, también el apóstol, también el santo, también el que ama. Entonces, él está vendido al tiempo. Entonces él está como un canto rodado en el fondo de la «corriente del tiempo»; sus olas, yendo y viniendo sin cesar, pasan sobre él. *No* es ahuyentado de *su* obrar al no obrar, y *no* pasa con ímpetu de *su* no obrar al obrar. Hace siempre lo que no debería, y no hace lo que debería hacer.

Por tanto, el tiempo debe *llegar a ser* primero tiempo cualificado, tiempo de cambio y de avance, tiempo de las posibilidades *éticamente* negativas y *éticamente* positivas. Y, en este sentido, frente a ese instante eterno igual de extraño a todos los tiempos hay *distinciones* de tiempos, tiempos de la cercanía

y tiempos de la lejanía, tiempos de la noche y tiempos de la mañana que despunta, tiempos de dormir y tiempos de despertar. En este sentido, existe siempre no sólo el hoy eterno, sino un cualificado *cronológico:* Hoy, ¡Escuchad su voz! ¡No endurezcáis vuestros corazones!, y su contrapuesto: Días «en los que era rara la palabra de Yahveh y no era frecuente la visión» (1 Sam 3,1). *«Ahora* nuestra salvación está más cerca que *entonces,* cuando empezamos a creer». *Siempre* se da esa tensión entre el «entonces» de nuestro ser tranquilo y el «ahora» del perturbador recuerdo de nuestro no ser; persiste *siempre* la tensión entre los tiempos de la revelación acaecida «ya», de las acciones hechas «ya», del Dios conocido «ya», y los tiempos del recordar, aguardar y mirar a que se convierta en suceso existencial lo que sólo supuestamente existe «ya», el recordar, aguardar y mirar al instante eterno de la manifestación, de la parusía, de la presencia de Jesucristo.

Esta tensión entre los tiempos tiene que ver tanto o tan poco con la famosa historia de la Iglesia, casi bimilenaria, pero que no ha traído la parusía, como con las semanas o meses que la Carta a los romanos permaneció en el equipaje de Febe (16,1) entre Corinto y Roma o con los momentos que transcurrieron entre el dictado de Pablo y la plasmación escrita de Tercio (16,22). Porque la hora de despertar, cuya llegada se anuncia aquí, no significa que se prevea en ella otra hora ulterior, un subsiguiente tiempo (¡cronológico!) como el tiempo de la consumación. Como si la vida que viene de la *muerte,* el *no ser* que anula todo ser, la justicia de los *justos,* el ¡Ahora! en *medio* de todo antes y después, pudiera llenar *un* tiempo *junto* al tiempo (¡y, por tanto, de nuevo, *en*!).

Tiempo son los tiempos de la ignorancia y los tiempos del recuerdo, en los que se ordena a todos los hombres hacer penitencia. Lo que está más allá, eso no es tiempo, sino eternidad. No, en la *frontera* de todo tiempo, ante la colgante pantalla de Dios que significa la *abolición* de todo tiempo y de todo contenido de tiempo está el hombre de la «última» hora, el hombre que aguarda la parusía de Jesucristo. Él está ante *el* día y *las* horas que nadie conoce, tampoco los ángeles del cielo, tampoco el Hijo, *sólo el Padre* (Mc 12,32). ¿Es posible que a nadie le suenen los oídos? ¿No cesará la estéril cháchara sobre la «demora» de la parusía? ¿Cómo puede «demorarse» aquello que, por definición, no puede «suceder»? Porque el final anunciado en el Nuevo Testamento no es un evento tem-

poral, un fabulesco «ocaso del mundo»; no tiene relación alguna con catástrofes de naturaleza histórica, telúrica o cósmica, sino que es verdaderamente el *final;* hasta tal punto que los más de mil novecientos años *nada* significan en lo tocante a su proximidad o lejanía; hasta tal punto que ya Abrahán vio ese día y se regocijó.

¿Quién nos manda aguar esta verdad eterna –porque de ella *sólo* se puede hablar en metáforas– y convertirla en una realidad temporal o, sabiendo que aquí cada palabra puede ser sólo símil, inquietarnos con ese «sólo»? ¿Quién nos ordena convertir a Dios en un ídolo y luego, en virtud de nuestro propio desconocimiento de *su* realidad, cometer la desvergüenza de no tomarlo en serio? ¿Quién nos manda convertir la espera del final, *de aquel* instante en el que los vivos transformados y los muertos resucitados están *juntos* ante Dios (1 Cor 15,51-52) en la espera de un espectáculo tosco, brutal, teatral y, si éste «se demora» con razón, echarnos de nuevo a dormir a pierna suelta, y poner al final de la dogmática un inocuo capitulito «escatológico» como recuerdo de que debemos y queremos acordarnos? Lo que se «demora» no es la parusía, sino nuestro despertar.

Si *despertáramos,* si nos *acordáramos,* si *diéramos* el paso del tiempo incualificado al tiempo cualificado, si nos *espantáramos* ante el hecho de que nosotros, queriendo o sin querer, estamos en todo instante temporal al borde de todo tiempo, si, estando en ese borde, nos *atreviéramos* a amar al Desconocido, a reconocer y captar en el final el principio, entonces ni esperaríamos con los irritados un final esplendoroso o terrible ni nos consolaríamos con la «piedad» frívola de los impertérritos protestantes culturales de la demora de este final. Entonces, ni con los unos ni con los otros escaparíamos de modo tan ignominioso a la amarga gravedad del día «que se echa encima», sino que en el hecho de que el instante *eterno no* «se da» (nunca se ha dado ni se dará) conoceríamos la dignidad y significado del instante temporal que nos ha sido dado, su calificación y su precepto ético. Entonces *aguardaríamos la parusía.* En otras palabras, *daríamos* a nuestra verdadera situación vital *toda la importancia que tiene;* conoceríamos a Jesucristo como iniciador y consumador. Entonces no nos negaríamos a hacer penitencia, a cambiar de mentalidad, a considerar la idea de la eternidad y, por tanto, a amar. Pero todo esto resultará imposible si no *conocemos* el instante. Sin ese conocimiento no hay amor.

Comportarse *«como si fuera ya de día»,* es decir, conociendo el instante en el instante, fijando la mirada en medio del antes y después de *nuestro* día de vida, amar porque somos amados en Cristo. Eso es la suma y la fundamentación de la gran posibilidad positiva y, con ella, de todas las posibilidades éticas. El reino de Dios está a la puerta, la colgante pantalla de la eternidad (¡visible en cada piedra, en cada flor, en cada rostro humano!), la *frontera* del tiempo *(memento mori!),* la presencia de Jesucristo como cambio de los tiempos, nos constriñe *demasiado* como para que la perturbación no afecte a la línea recta –determinada por *bios, eros* y *pathos*– del obrar humano. Ella *está* perturbada. La figura de este mundo *pasa* y el reino de Dios *viene.* El amor y cuanto de él proviene se manifiesta tanto en favor de aquel pasar como en pro de este venir.

«Despojémonos, pues, de las obras de la oscuridad y revistámonos de las armas de la luz. Nada de comilonas y borracheras; nada de lujuria y desenfreno; nada de altercados y disputas. No sigáis la tendencia de la carne». Estas palabras van dirigidas a los «amados de Dios que están en Roma, a los llamados a la santidad» (1,7). Pero ¿no es obvio que nos encontramos en medio del reino de Karamazov, donde se consideran *tales* posibilidades? Lo que *nosotros* llamamos el «reino de Dios» y *aquel* reino parecen ser círculos que se solapan en buena medida. Si hay aquí una separación clara, un «despojarse de las obras de la oscuridad», entonces tiene que ser una separación *última,* una separación «conociendo el momento». Pues ¿qué otra cosa hay que decir sino que la línea dada del comportamiento humano *nunca jamás* se rompe, que *no* cambia la «tendencia de la carne» en piadosos y mundanos, que *no* se corta el hilo del tiempo ni siquiera un segundo, que *no* aflora una santidad inequívoca, directamente cognoscible, del *hombre?*

El mundo es el *mundo,* y el hombre es el *hombre.* Cuestionable, discutible en todo instante, es no sólo su moral delicada, sino también su moral tosca. También entre los santos se toman en consideración las posibilidades de los Karamazov. Pero («conociendo el momento»): desde *Dios* es tan cuestionable, tan imposible y tan estúpido el hombre. ¿Se asombrará de encontrarse de continuo tan al borde del abismo, tan enfrascado en la cuestionabilidad más miserable? ¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él? Pero ¿habría de aguantar él en las profundidades de lo animal si ya no aguanta en las alturas morales de la humanidad? ¿Acaso es más sencillo resol-

ver el enigma de la vida allí abajo que allí arriba? ¿Qué significa huir del Uno, del amor? El hombre *en su totalidad* es atacado desde Dios. El reino de Dios le acosa de modo impresionante en *todas* sus posiciones, en *todas* sus concupiscencias. La gran perturbación es ya irreparable, afecta a los santos y a los cerdos. A la larga no estará en nuestra mano esquivar ese ataque, hacer sitio a Dios. Y el amor cumple la ley.

Por eso: «*Revistámonos de las armas de la luz. Procedamos con decoro. Revestíos del Señor Jesucristo*». Estas palabras se dirigen de modo antitético a los mismos hombres. ¿Nos encontramos, pues, entre los amados de Dios? Sí, y *esto* es cierto. También *estas* posibilidades, las posibilidades celestiales y eternas, existen para ellos. Existe la gran posibilidad positiva de dejarse «revestir» con las armas defensivas y ofensivas contra el mal que sólo Dios puede dar, con el Señor Jesucristo mismo. ¿Quién se atreverá a descartar siquiera a uno de ellos «conociendo el momento»? Y ¿quién se descartaría aquí a sí mismo?

LA CRISIS DEL PROYECTO DE VIDA LIBRE (14,1-15,13)

Una *advertencia* dirigida a todos aquellos que tal vez están de acuerdo y se sienten confirmados en sus propias ideas cierra la «exhortación» paulina y, con ella, toda la enseñanza de Pablo. Se echa aquí un jarro de agua fría a todos aquellos que desearían poner ahora, rápidamente, manos a la obra. Se detiene por un instante la carrera de los atletas, se interrumpe el aluvión de discursos de los epiloguistas. Ahora ¿qué? Más allá de todas las palabras, conceptos, preguntas e ideas que han aflorado y desaparecido luego, más allá de todos los pros y contras de una tentativa de discurso humano, todos nosotros creemos intuir, observar, tal vez divisar a lo lejos, un punto en el que uno puede estar, desde el que uno puede *vivir*. Con mucha frecuencia, hemos parafraseado este punto de mira –siempre próximo, siempre lejano– de nuestra conversación denominándolo la *libertad de Dios*.

Si el proyecto *discursivo* de la Carta a los romanos nos invita a emprender un proyecto de *vida* muy concreto, tal vez podríamos definirlo como el «intento de vida *libre*»; libre en el sentido de que parece derivarse sin más del escalofriante descubrimiento de la libertad de Dios como respuesta práctica inmediata a la gran perturbación divina. ¿Quién se atreve no só-

lo a imaginar la libertad, sino a *vivir* con la mirada puesta en la libertad?, nos pregunta la Carta a los romanos. Vivir en sintonía con la enseñanza paulina es vivir *libremente:* acosados por Dios desde todos los lados y puestos en manos de Dios bajo todo punto de vista; recordando de continuo la muerte, pero apuntando siempre a la vida; ahuyentados siempre de las cuevas de nuestros vínculos, cautividades y pequeñeces, pero, por ello, viendo lo cierto, viviente y eterno; viendo en el perdón de los pecados nuestra única claridad y, en ella, la incomparable directriz para nuestra conducta; sintiendo espanto respetuoso ante todas las magnitudes, vigencias y valores relativos y, por ello, situados en una relación objetiva con ellos; ligados a Dios y, por ello, tranquilizados e independizados de todas las preguntas, exigencias y preceptos que no provengan directamente de Dios mismo, sólo de Dios; relativizado (en el sentido positivo y negativo de este término) todo constreñimiento, toda autoridad, todo orden, todo el mundo de semejanzas con Dios, de poderes y potestades que constituyen nuestro mundo.

¿Cómo no habríamos de comprender que quienes se atreven –hablamos de la *esencia del protestantismo*– a intentar *este* proyecto de vida se autodenominen los *«fuertes»* (15,1)? Ellos *son* los fuertes, los libres, los superiores, los sabios, los portadores de una inaudita carga divina y, por ello, los operarios de una inaudita empresa divina. ¿No remiten con claridad meridiana todas las posibilidades éticas positivas y negativas que acabamos de comentar a la hazaña de la posibilidad imposible, a *creer,* es decir, a ser libre, a no reconocer bajo la gran reserva divina ninguna otra reserva del bien y del mal porque con aquella única reserva se asegura el bien y se juzga el mal? Y ¿no *es* «fuerte» el que se atreve a dar el gran paso de creer? En el instante en que nos saludan los grandes faros del puerto cercano, cuando *per varios casus, per tot discrimina rerum,* hemos llegado hasta la pregunta a la que sólo se puede responder con un Sí, nos encontramos con un último *¡Stop!* Y se nos *advierte* de nuevo tras numerosas advertencias. Se nos frena una vez más. De nuevo deben hacer mella en nosotros la duda y la inseguridad. De nuevo hay que quebrar la fragilidad. ¡Pablo *contra* el «paulinismo»! ¡La Carta a los romanos misma *contra* todo punto de vista de la Carta a los romanos! ¡La libertad de Dios *contra* el proyecto de vida libre que se deriva inexorablemente del conocimiento de aquélla! Éste es el sorprendente giro de Rom 14, que, sin embargo, no puede sorprender a ninguna persona inteligente.

¿Contra? Sí, porque *¡A favor!* Los libres y fuertes son lo que son sólo gracias al gran interrogante que hay que adjuntar también a su libertad y fortaleza. No se nos pone en guardia respecto de la fe, sino respecto de *nuestra* fe. No se nos advierte acerca de aquel punto hecho visible en el que uno puede estar y desde el que uno puede vivir, sino acerca de *nuestro* estar y vivir allí y desde allí. Se nos previene no contra el proyecto de vida libre, sino contra la ambivalencia de su aspecto, contra la seguridad con la que podríamos sustraer a la crítica de Dios cualquier paso, cualquier actitud, cualquier postura, cualquier camino que se nos antojara transitable, conveniente y justificado en aquel proyecto de vida.

Esta crítica, cuyo conocimiento hace fuerte al fuerte, se extiende también a él, a su conocimiento, a su fortaleza. De suyo (desde el capítulo 1 no hemos permitido ni una duda al respecto), *tampoco* está justificado el «cristiano», el libre, el seguidor de Pablo, el sacrificado (12,1). Sin duda, la Carta a los romanos invita a un proyecto de vida muy concreto. Y la interpretaría de modo equivocado quien la concibiera como una simple diatriba filosófico-teológica (¡cosa que ella *es* sin duda!), y desoyera su llamamiento, su trompeta, su: ¡*Tú* eres el interpelado! y ¡Tú *debes*! Sin duda, la libertad es el sentido del proyecto de vida exigido aquí: la libertad siendo rehenes de Dios, libertad traída por Cristo, negada y rechazada como desaconsejable y peligrosa por el «gran inquisidor» de todos los tiempos. Pero la *libertad* en esta libertad es la libertad *de Dios;* y lo *viviente* de este proyecto de vida es la no justificación de todo aquello que el *hombre* llama vida.

El que, equipado con el conocimiento de la Carta a los romanos, deseara pasar al ataque, se sustraería al ataque que la Carta a los romanos lanza contra *él* y la malinterpretaría. Porque si la Carta a los romanos se elimina al final a sí misma formulando un ¡Stop! expreso precisamente a los comprensivos, a los receptivos, a los paulinos predispuestos en el grupo de sus lectores, entonces ella se acrisola *con ello y sólo* con ello. Y la prueba para todo lector es comprobar si soporta que esa advertencia le arranque de las manos, una vez más, todo lo que él cree haber comprendido y asumido. Si la «gran perturbación» no llega a ser *radical,* si ella no se convierte en crisis de *toda* consciencia (¡también y precisamente de aquella cuyo contenido es ella misma!), si no queda sólo Dios, el Dios desconocido y oculto, con su poder eterno y divinidad, como la *única* fortaleza del fuerte, entonces todo era pura campana sin badajo.

Al finalizar la Carta a los romanos (como sucede también en el desenlace de las novelas de Dostoievski) se nos sitúa de nuevo ante la impenetrable problemática de la vida (¡también de la vida cristiana y de la vida comunitaria cristiana!) para que *no* encontremos salida *alguna* y comencemos otra vez desde el principio, para que veamos de continuo la tribulación en la que nuestra conversación sobre Dios nos ha metido. Y, de nuevo, es el hecho del prójimo (el problema de la *ética* que se nos plantea en ese hecho) el que nos ocasiona la gran perturbación.

V. 1-4. Mantened la comunión con el débil en la fe y no le hagáis dudar de sus convicciones. Uno cree poder comer de todo, mientras que el débil no come más que verduras. El que come, no desprecie al que no come; y el que no come, tampoco juzgue al que come, pues Dios le ha acogido. ¿Quién eres tú para juzgar al criado ajeno? Que siga en pie o se caiga es asunto de su señor, pero quedará en pie, pues poderoso es el Señor para sostenerlo.

«*Mantened la comunión con el débil en la fe*». El proyecto de vida *libre* no es más que una variante del gran proyecto de vida general del hombre. Entre todas las variantes, ella es la más modesta, la que menos difiere de las otras, la que desaparece con mayor facilidad. Si ese proyecto no reúne esas características, entonces su libertad no funciona bien. Porque su sentido jamás puede ser el obrar del individuo en calidad de tal, sino el obrar del Uno en los individuos. Su meta es la comunión. Toda singularidad en la que él haga acto de presencia pone en peligro este sentido suyo. Él es *lo* especial en cuanto que no se presenta como *algo* especial. Consciente de ser la *única* posibilidad, se coloca junto a otras posibilidades, como si existieran realmente *otras* posibilidades. Él es «fuerte», pero nada aborrece más que posibles explosiones de su fortaleza; él la tiene como si no la poseyera. Él es *el* movimiento, por eso no se presenta como *un* «movimiento»; a lo sumo, como motor (pero de inmediato también como freno) de los *otros* movimientos.

Al paulino auténtico (pero tampoco Pablo fue siempre «auténtico», y menos aún nosotros) le falta el gusto y la capacidad para diferenciarse de los otros, aunque practiquen con tanto celo esto contra él mismo. Él no actúa acusando y censurando, sino preguntando con tono empático por la *trastienda* de los «puntos de vista» de ellos. Él ha sido su propio ad-

versario mucho antes de que se constituyera el coro de sus adversarios. Asume con serenidad que existe un número sorprendentemente elevado de posibilidades no paulinas; y las toma tan poco en serio que evita acentuar y fijar el contraste. Si acentuara el contraste, estaría perdido, porque *su* punto de vista *no* es un punto de vista; y ¡pobre de él! si se deja llevar *al* terreno donde un punto de vista se contrapone de modo honrado y sólido a otro punto de vista. En la medida de lo posible, procede, pues, con mayor moderación *aún* que el socrático. Evita en todo momento que el otro *«dude de sus convicciones»*. No, el otro (así de radical es aquí el postulado del *Uno* en el otro) debe recorrer su propio camino hasta el final.

El proyecto de vida libre vence no en la pelea de una convicción con otra, sino en el *final* común de todos los caminos de convicción. Lejos de la «tolerancia», muy lejos de querer *dejar* a cada uno sus convicciones, el fuerte de verdad está igual de lejos de la «intolerancia», del intento de querer *quitar* al otro sus convicciones. Cuenta él con la seriedad de los diversos caminos humanos sólo en cuanto que cuenta con la crisis de la que provienen todos ellos y a la que todos ellos se enfrentan. Lo especial de su propio camino reside en que él recuerda esta crisis en lugar de olvidarla. Él tiene *razón* sólo en cuanto que *no* quiere tener razón. Respecto de todos los «otros» proyectos de vida actúa como es debido, de forma crítica, socrática. Pero ¿cómo? En cuanto que *no* abandona la comunidad, *no* crea confusión en ella, *no* la rompe, sino que mantiene, busca y presupone la comunión *en* la comunidad. Guía en cuanto que nunca lidera. Ilumina en cuanto que *él* no se hace visible. Vence en cuanto que *se somete*. Lleva la gran perturbación divina en cuanto que él *no* es perturbador. Pero para llevar a cabo *este* programa es indispensable descender también de toda posible altura de la Carta a los romanos.

«Uno cree poder comer de todo». ¿Quién no percibe el humor trágico de esta constatación? *Esto* es, pues, la fe (¡la fe de Rom 3 y 4!) en cuanto que ella es *nuestra* fe, la de estos y aquellos inteligentes, revivificados, convertidos: la «fe de poder comer de todo» (¡!), la creencia de que la degustación de la carne y del vino no es pecado, la fe de que uno no se hace santo mediante la ascesis y no puede construir el reino de Dios mediante la reforma de la vida, la creencia de que para el cristiano no hay ningún camino, ningún método, ningún precepto ni prohibición absolutos, la creencia de que del comportamiento

del Jesús de los Sinópticos o de las palabras del Sermón de la Montaña no es posible extraer pautas de conducta directas para el obrar práctico del cristiano, la creencia de que, por citar un ejemplo, ni siquiera el no uso de la violencia militar es un principio meridianamente claro (12,18). ¿La «fe»? Sí, ¿en qué cree, entonces, esta fe? ¿Acaso en la «grandiosa idea que proclama la autonomía ilimitada de la conciencia del creyente» (Jülicher)?

En verdad, punto de vista grandioso es éste; testimoniado desde hace tiempo por todo ciudadano liberal así como por su párroco. ¿Merece la pena realmente *creer* que está permitido comer de todo? ¿Acaso es tan sencillo conseguir ser fuerte? ¿Qué sucede cuando hemos hecho nuestra tal fortaleza? ¿Qué sucede cuando nos sabemos libres, fabulosamente libres, de todas las autoridades, tradiciones, ordenamientos eclesiásticos, etc.? ¿Cambiaría con esto lo más mínimo la situación del hombre suspendido entre el cielo y la tierra? ¡Un modesto paraíso cuya visión nos hace añorar de forma instantánea algo de monasterio! Pero si se pregunta qué aspecto debe tener el proyecto de vida libre, en qué obrar o no obrar humanos debe consumarse, si hubiera que preguntar tal vez *sólo por ello,* como en el protestantismo moderno, ¿qué nombraremos entonces sino nuestra «libertad de conciencia», nuestro «creer» que se puede comer de todo? ¿No debería hacernos demasiado modestos esta pobreza? ¿No deberíamos ver con claridad en ella que el punto de vista del fuerte *no* es en realidad un punto de vista o que es la peor de todas las ilusiones?

Frente a ello: *«El débil no come más que verduras».* Esto es un punto de vista que puede dejarse ver. Los rudos, los no paulinos, tienen siempre la ventaja de que su cuestionabilidad no es patente, de que parece siempre como si sucediera algo en ellos. Vemos aquí poderosas, viables Iglesias, sectas y partidos. Se dan aquí unas prestaciones. Aquí se toma postura. Aquí se esbozan perfiles característicos. Aquí hay un campo fértil para lo biográfico. Aquí se producen «hechos y acciones». Aquí detectamos detrás de los vegetarianos de Roma al numeroso pueblo de los órficos, dionisíacos, neopitagóricos, terapeutas y esenios de la Antigüedad, el mundo monástico de la Edad Media, los bautistas del tiempo de la Reforma, los abstinentes, vegetarianos e idealistas sin techo de nuestro tiempo. Vemos aquí el proyecto de vida del catolicismo, al que hay que calificar en serio de *grandioso,* pero también la refor-

mada ética de la precisión, también a Tolstoi, también a una buena parte de los socialistas y pacifistas religiosos. Pensamos cómo *este* proyecto de vida ha nacido y nace de continuo de una perplejidad, franqueza, activismo y espíritu de sacrificio en verdad respetables. Recordamos con respeto la extensa serie de héroes, santos, mártires y profetas nacidos y crecidos en este humus: son, sin duda, las figuras más venerables de la humanidad los que, de una forma u otra, están detrás del vegetariano romano.

Aquí, al final de la Carta a los romanos, no es necesario dedicar ya ni una palabra más a la tragedia que resulta inevitable en este terreno. Confrontamos al «débil» (¡que contemplado desde el punto de vista real, histórico y psicológico es nada menos que débil!) con el «fuerte» sólo para recordar también a éste su tragedia, para preguntarle si, realmente, su fuerte «creer que puede comer de todo» es tan superior a la débil fe del vegetariano como para poder y deber sentirse movido a distanciarse de aquél en vez de guardar la comunión con él; para preguntarle si tal vez –en el caso de que se tratara de contrapesar «puntos de vista»– el punto de vista católico, el punto de vista de los bautistas o de uno de sus epígonos no sería preferible, por lo menos, al punto de vista del protestantismo moderno; para preguntarle si el hecho paradójico de que la *falta* de carácter es la fortaleza del fuerte no debería apartarle de cultivar y acentuar los rasgos de carácter que también él ostenta de modo inevitable; para preguntarle si, en todo caso, el recuerdo de la extraña insignificancia de *este* contraste no debería llevar al fuerte a no buscar su fortaleza en *su* fortaleza.

Decimos: «*¡No despreciar!*», y también: «*¡No juzgar!*». Opinamos que no es aconsejable contraponer «libertad de conciencia» y «precisión». Sobre todo, no es aconsejable contraponer lo Uno a lo Otro, desearíamos apostillar. En ningún caso hay motivo para dar la razón al fuerte. Él suele mostrar desprecio a los «activistas», «fanáticos» y «fariseos» del otro lado, y, condenando la «buena vida que se pegan en Wittenberg», suele responder, con tono aún más enérgico, el hombre de la Reforma al hombre espiritual. Se trata de un círculo vicioso, pues ambos bandos acusadores tienen razón (¡pero el vegetariano tiene una ventaja considerable!), mas sólo en la acusación. Carece de valor continuar en esa línea. El «fuerte», el que es realmente fuerte, debería saber esto.

En ese sentido, los partidos no están empatados, pues el débil no puede saber esto. Todos los hombres de la Reforma son fariseos, carecen de humor y no pueden dejar de juzgar. Quitad a un abstinente, a un verdadero religioso social, a un hombre de Iglesia, el *pathos* de la indignación moral y le habéis roto la espina dorsal. El vegetariano, a pesar de su alimentación frugal, vive de la protesta latente o patente, lanza suspiros y menea la cabeza por la insensatez del mundo, se distancia de los otros porque no conoce la verdadera tragedia de la vida humana, cuya magnitud hace enmudecer a toda boca.

Pero no es él quien nos ocupa aquí, sino el paulino, el que de su libertad hace una «causa», demostrando con ello que es más débil que los débiles. Él debería saber lo que su adversario (al que no ha de conocer como su rival) no sabe: *«Dios le ha acogido»,* al otro. *«¿Quién eres tú para juzgar al criado ajeno?».* Si sabes lo que es *iustitia forensis,* entonces no utilizarás ese saber contra los que no saben. ¡Ese saber habla en favor de ellos! *«Que siga en pie o caiga es cosa de su señor».* La invisible y gratuita justicia de Dios ¿no debería resultar beneficiosa también para el «débil en la fe», para el indocumentado, para el no paulino? El que ha observado algo de lo inaudito de que Dios tenga comunión con el otro por pura compasión, ¿podría despreciar al otro porque no ha observado precisamente *esto,* sino que se deja llevar por su optimismo, henchido de escarpadura moral? ¡Como si no fuera posible para la libertad de Dios tener comunión no sólo con publicanos y prostitutas, sino también con fariseos! *«Pero quedará en pie, pues poderoso es el Señor para sostenerlo».* ¿No está claro que el paulino, en el mismo instante en que «desprecia» al moralista, se convierte en fariseo antifariseo y deja de tener razón?

Él condena al despreciar al condenador enojoso. Y es débil *todo el que* se deja arrastrar a la posición del condenador. *¿Quién* es el señor? *¿Quién* tiene derecho a juzgar? *¿Quién* está en grado de derribar y levantar? ¿El hombre o Dios? ¡El fuerte debería saberlo! ¿No tiene, pues, ventaja alguna, privilegio alguno, el que sabe lo que «nosotros» sabemos? ¡No! ¡Bien sabe Dios que ése no tiene ventaja alguna! ¡El que se cree con alguna ventaja, ése no sabe lo que «nosotros» sabemos! Tan sólo existe *una* ventaja: la elección divina, pero de ella puede participar todavía hoy un ingenuo vegetariano, no obstante toda su terquedad, *antes* que uno que se sabe de me-

moria la Carta a los romanos. Un cierto grado de fe de carbonero puede resultar todavía hoy más agradable a Dios que tu arrogante protestantismo. ¡No pierdas esto de vista, necio! «Dios lo ha acogido» y «poderoso es para sostenerlo». En realidad, esta posibilidad debería llevarnos a tener comunión con él. Si no lo hacemos, si queremos ser los fuertes, entonces *seguro* que somos débiles. Si no sabemos de la altura de nuestro saber lo suficiente como para descender de ella inmediatamente después de habernos encaramado a ella, entonces *seguro* que somos ignorantes. Si queremos ser de nuevo los llenos de carácter, entonces, precisamente por eso, nos quedamos sin el *character indelebilis*.

V. 5-6. Una consideración accesoria: **El uno da preferencia a un día sobre otro; el otro los considera todos iguales. Cada uno debe estar contento con su propia convicción. También el que come, come para el Señor, dando gracias a Dios. Y el que no come, lo hace por el Señor, y da gracias a Dios.**

Sin duda, se dan divergencias que sirven para establecer diferencias entre las personas. En este orden de cosas, también el fuerte comprende la precisión del débil, aunque no se somete a ella. Él calla, observa, aguarda, sabe que la cuestión «no es afirmar su opinión, por sólida convicción, frente al otro o en negar al otro, sino estar seguro de *su* sentido ante Dios cuando sea examinado. Ahí hay con frecuencia más flexibilidad que en una conciencia informada sólo a medias» (Steinhofer). Cae en la cuenta de que lo preciso se hace *«para el Señor»*, que se esconde detrás una turbación divina aunque malentendida. De ahí que él no desprecie. Piensa: «El barco navega mejor en mar abierta, pero, llegado el caso, también puede surcar las aguas de un estrecho» (Bengel).

Sería importante que tal posibilidad esporádica de comprender al «débil» mejor de lo que éste se entiende a sí mismo se convirtiera en un modo de contemplar generalizado. *«Él da gracias a Dios»*. Esta referencia a Dios hace que el obrar humano tenga valor o sea insignificante. Ella es la balanza en la que está puesta la precisión del preciso, pero también la libertad del libre. «La regla básica de nuestra vida consiste sólo en que los hombres dependen por completo del guiño de Dios y, en los momentos de duda o de debilidad, no se atreven ni a mover un dedo» (Calvino). Pero, de suyo, la aplicación de esta regla básica es invisible para todos menos para el sujeto. ¿Qué hacer cuando el débil afirma que piensa

en «Dios» al hacer sus obras, aunque para nosotros sea muy claro que un ídolo se ha interpuesto entre Dios y él? Sin duda, *cabe* que piense en Dios; su modo de comportarse *puede* tener sentido y significado; esa conducta *puede* ser una demostración justa y necesaria en favor de la gloria de Dios; mientras que no se puede hablar de que el comer sea de suyo más agradable a Dios que el no comer. *Precisamente* el pensamiento de la predestinación, de la que el débil no tiene la menor idea, llevará al fuerte a situarse en la misma fila que aquél.

V. 7-12. Y ahora una consideración capital: **Porque ninguno de nosotros vive para sí mismo como tampoco muere nadie para sí mismo, pues si vivimos, vivimos para el Señor; y si morimos, morimos para el Señor. Así que, ora vivamos, ora muramos, somos del Señor. Pues Cristo murió y resucitó para eso, para ser Señor de vivos y muertos. Y tú, ¿cómo condenas a tu hermano?, o ¿por qué desprecias a tu hermano? Pues todos compareceremos ante el tribunal de Dios, como está escrito: Vivo yo, dice el Señor, que ante mí se doblará toda rodilla, y toda lengua rendirá homenaje a Dios. Por tanto, cada uno de nosotros dará cuenta de sí mismo a Dios.**

Ser fuerte significa tomar conciencia de que el hombre como hombre se encuentra en una crisis última, absolutamente inevitable. *«Ninguno de nosotros vive para sí mismo». «Si vivimos, vivimos para el Señor».* No existe una vida en sí, sino sólo una vida en relación con Dios, la vida puesta bajo el juicio y bajo la promesa de Dios: la vida caracterizada por la muerte, pero calificada como esperanza de la vida *eterna* mediante la muerte de Cristo. Esto significa la crisis del proyecto de vida preciso *y* del proyecto de vida libre. Obviamente, ambos apuntan a la «vida». Pero la *vida* en la «vida» es la libertad de Dios; para nosotros, por tanto, la muerte: vivimos sólo para el *Señor.* Esta condición ¿debería ser menos crítica para el proyecto de vida libre que para el proyecto de vida preciso porque aquél no pierde de vista la vida eterna, mientras que en éste el concepto de la «vida» proyectada está ensombrecido por la sospecha de que se trata sólo de una vida *biológica?* ¿Cómo inhabitaría en el *acto* mental supremo (¿qué podemos saber y hacer valer como *actos* mentales?) una seguridad y justicia que fuera capaz de evidenciar su superioridad sobre otros actos? Sólo el *Señor* confiere seguridad a la promesa. «Si el Señor no construye la casa, en vano trabajan los construc-

tores». Pero el Señor es en todas las circunstancias también *Juez;* y sólo mediante la *muerte de Cristo* es nuestra esperanza una esperanza viva.

Y viceversa: *«Tampoco muere nadie para sí mismo». «Si morimos, morimos para el Señor».* No existe la muerte en sí, sino la muerte en relación con Dios, la muerte que, como barrera y como salida, nos remite a Dios: la muerte de lo que llamamos vida, la muerte calificada como el signo de la *reconciliación* mediante la resurrección de Cristo. También esto significa la crisis del proyecto de vida preciso *y* del proyecto de vida libre. A su modo, ambos apuntan a la muerte. Pero la *muerte* en la «muerte» es la libertad de Dios; para nosotros, por tanto, la vida: morimos sólo para el *Señor.* Una vez más, el «débil» debe purificarse de la sospecha de que en las negaciones, anulaciones y consideraciones en las que se consuma su proyecto de vida se pensaría sólo en la muerte *biológica,* mientras que el «fuerte» sabe con gran serenidad y circunspección que la muerte que nosotros debemos buscar tiene que ser única y exclusivamente la muerte calificada por la resurrección. Pero no por eso es menos crítica también para él la referencia a la verdad de la muerte. Pues ¿qué otro saber puede hacer valer *él* sino un saber marcado por la facticidad de su muerte *biológica* y caracterizado *sólo* como símil? ¿Cómo habría de justificarnos *nuestro* pensar en la idea de la eternidad? ¿Cómo nos reconciliaría *nuestro* meditar en la muerte reconciliadora? El *Señor* es el único garante de la resurrección. «Si el Señor no guarda la ciudad, en vano vigilan los centinelas». Pero el Señor es en todas las circunstancias también *Juez,* y sólo la *resurrección de Cristo* da sentido a la cruz bajo la que todos estamos.

«Así que, ora vivamos, ora muramos, somos del Señor. Pues Cristo murió y resucitó para eso, para ser Señor de vivos y muertos». Ser fuerte significa conocer a Dios en Cristo, es decir, en la crisis última e inevitable de nuestro vivir y de nuestro morir, allí donde no hay *nada más* que su *compasión.* Ser fuerte significa temer y amar a Dios sobre *todas* las cosas: así como él sale a nuestro encuentro en la dialéctica de las categorías supremas de nuestro pensamiento: como el *Señor.* Si sabemos que «vivimos para el Señor» y que «morimos para el Señor», entonces confesamos con ello que tanto nuestro vivir como nuestro morir, tanto nuestro Sí como nuestro No, no pueden pretender otra justificación (¡por ejemplo, una justificación en sí misma!) que la justificación que sólo Dios puede darles. Jus-

ticia en sí no es ni nuestro vivir ni nuestro morir, ni nuestro Sí ni nuestro No; y, visto desde estos dos extremos de todo obrar humano, tampoco nuestro proyecto de vida preciso ni nuestro proyecto de vida libre. Si el «débil» no sabe esto (su debilidad consiste en que él no sabe esto), entonces el fuerte debe saberlo tanto mejor. Por eso, no debe esperar a aquél en la actitud del fuego, avasallando el misterio de Dios, sino que deberá dar el primer paso, el paso de la humildad, la cual sabe que *nosotros no sabemos nada* porque sabe que *Dios* sabe.

Por consiguiente: *«Y tú, ¿cómo condenas?»*. Preguntado de modo más pregnante: *«¿Qué desprecias?»*. ¡El despreciado es *«tu hermano»!* No hay razón alguna para desgarrar la comunión. Todas las razones abogan por la conservación de ella. La gran verdad crítica del «para el Señor» bajo la que estamos como *hombres* (no como fuertes o débiles, sino como hombres concentrados en el Uno que está ante Dios: en Cristo y, por tanto, como *hermanos)* nos indica el camino: *«Todos nosotros compareceremos ante el tribunal de Dios»*. Acabamos de escucharlo: el Señor es *Juez* sobre la vida y sobre la muerte. Debemos ponderar esto desde todas sus vertientes: porque todos nosotros *«compareceremos»* ante el tribunal de Dios, porque el *futurum aeternum* de este comparecer es la verdad crítica de nuestro ser-así y ser-ahí, por eso «estamos» todos nosotros ahí como lo que somos: los *unos* como los «fuertes», los *otros* como los «débiles». Profundamente espantados ante lo último e inaudito de que nosotros somos «del Señor», intentamos todos nosotros, de un modo u otro (¿qué significa aquí nuestro comprender o malinterpretar?), nuestro proyecto de vida, el intento de estar a la altura de Dios. En el mismo misterio patente, en la misma turbación y esperanza se dividen los caminos: aquí, hacia la libertad; allí, hacia la precisión. Porque compareceremos ante el *«tribunal»* de Dios, porque el juicio de Dios, la doble predestinación, es la verdad crítica de nuestro vivir y morir, por eso son unos los *fuertes* y otros los *débiles*. La actitud de los primeros significa indudablemente elección; la actitud de los últimos, reprobación. Porque el sentido de la libertad de conciencia es reconocer la libertad de Dios y de su obrar, mientras que el sentido de la precisión es reconocer la cautividad del hombre y de su obrar.

Pero porque compareceremos ante el tribunal *«de Dios»,* porque esto es la verdad crítica –bajo la que estamos– de que es Dios el que elige y rechaza, por eso tampoco esta situación

confiere al fuerte (al «elegido») el más mínimo derecho frente al débil (el «reprobado»). La fe justifica como fidelidad de Dios. El conocimiento humano es verdadero como conocimiento *de Dios*. La esperanza es nuestra salvación como esperanza de Dios. El amor es el camino mejor como amor de Dios. Es decir, que el que cree, conoce, espera y ama no extrae de *su* obrar *ningún* derecho, *ninguna* pretensión. «Porque se doblará *ante mí* toda rodilla, y toda lengua confesará ante Dios» (Is 45,23). Tan pronto como el hombre y su «piedad» sustituyen a Dios y su libertad, la actitud del hombre, sea la que fuere, significa reprobación. Ella significa elección sólo en la medida en que *renuncia* a los méritos, al derecho y a las pretensiones, renuncia al ídolo de una «piedad», cualesquiera que sean sus características. *«Por tanto, cada uno de nosotros dará cuenta de sí mismo a Dios»*. Porque ¿qué sabemos nosotros de esta renuncia en el *otro?* Nosotros vemos tan sólo su *conducta,* su «piedad», y no sabemos si él es elegido precisamente allí donde nosotros vemos su rechazo, si es «fuerte» precisamente en su debilidad. Podemos *ver* en el otro sólo al que Dios tiene que juzgar y ha juzgado, es decir, al Uno que, más allá de aquello que puede ser *significativo* sólo como actitud humana, pero también más allá del contraste de elección y reprobación, está delante de Dios.

Precisamente como «fuertes» podemos *ver precisamente* en el débil sólo a Cristo, sólo al hermano. Pero nosotros como «fuertes» podemos formular la pregunta acerca de Cristo y del hermano en el débil sólo renunciando a nosotros *mismos,* renunciando *al* derecho que creemos haber conseguido ya mediante nuestra renuncia *radical* (que nos convierte en «fuertes»). De aquello en lo que podemos aventajar a los otros nada está conseguido, todo se encuentra entre signos de interrogación. Porque de continuo debemos rendir cuentas severísimas *acerca de nosotros mismos*. De ahí que sea ilusorio todo juicio (Mt 7,1) según criterios históricos o psicológicos, ilusoria incluso la pregunta (de temerosos hombres de Iglesia, de severos sectarios, de celosos sociólogos del culto) acerca de tales criterios, ilusoria la pregunta acerca de la salvación del alma del otro, ilusorio el intento de enjuiciar la relación *suya* con Dios, venga de la derecha o de la izquierda. Todo está sometido al juicio de Dios. ¡*No* juzgues! es la única posibilidad que, por su parte, *no* es una posibilidad, *no* es una receta, *no* es una pauta de comportamiento, sino en la que debemos ponernos

bajo el juicio que *nos* aguarda, esperando sin límites en la posibilidad imposible de la misericordia de Dios.

V. 13-15. Ahora debemos referirnos a la ejecución «práctica» de esta advertencia relacionada con la postura «teórica» del proyecto de vida libre frente al proyecto de vida preciso. **No nos juzguemos ya, pues, entre nosotros, sino acreditad vuestro discernimiento en no escandalizar al hermano.** Porque **sé, y estoy persuadido en el Señor Jesús, que, de suyo, nada es impuro. Pero es impuro para aquel que lo tiene por impuro. Si por tu comida se aflige tu hermano, entonces ya no procedes según el amor. No destruyas por tu comida a aquel por quien Cristo murió.**

El punto de vista de la Carta a los romanos, tomado como «punto de vista», es el punto de vista de Dios. Condenar a alguien desde él significaría confirmar que Dios lo rechaza, hacerle sentir la ira de Dios, darle el escándalo que da Dios. Con ello se *aniquilaría* la voluntad de adoptar *este* punto de vista. En el proyecto de vida al que invita la Carta a los romanos no puede tratarse de «adoptar» el punto de vista de Dios, sino únicamente de considerarlo desde todas sus vertientes, de reflexionar profundamente en él y de vivir luego teniendo conciencia de la gravedad de la situación. *«Juzgar»* significa declarar culpable, revestirse de ira, usurpando un modo de obrar que Dios ejerce de continuo. Pero, como obrar de Dios, ese juzgar constituye una unidad con el perdón y con la manifestación de la justicia. En cambio, cuando el juzgar es obra nuestra tiene una significación funesta. *No* tenemos la libertad divina para rechazar *y* para elegir, sino que allí donde aceptamos rechazar, allí quedamos clavados, y lo único que solemos conseguir entonces es erigir un ídolo de la cólera divina. Así actúa, como es bien sabido, el juzgar que el «débil» se permite de modo ininterrumpido en su celo monjil; pero así también, y no en menor medida, actúa el juzgar del «fuerte» cuando él, crispado por la regañina o, más aún, por el lamentable suspirar del vegetariano, pasa a despreciar y, con ello, a juzgar, convirtiéndose así en débil, en fariseo de la libertad.

El *«discernimiento»* que el fuerte como tal tiene, debe actuar de otra manera, debe volverse contra él mismo, debe acrisolarse no considerando a su «hermano» como titular de la ira de Dios (¡pues esto *no* compete al hombre, como el «fuerte» debería saber!), no sólo deponiendo su manía de juzgarlo, sino también de *«escandalizarlo»*. Porque también esto es divi-

no sólo cuando es actuación *divina;* en cambio, es del todo imposible como conducta humana (de nuevo, en su univocidad fatal). «Escandalizar» significa llevar al error, ofuscar, cerrar, endurecer, separar de Dios, privar de la posibilidad de arrepentirse. Sin duda, Dios hace esto (9,33). Pero, como invisible acción de Dios, también este obrar constituye una unidad con su polo opuesto. Al consumar Dios *su* juicio mediante *el* escándalo que *él* ocasiona, se hace cargo del hombre. Donde *Dios* reprueba y endurece, allí hay promesa, allí hay esperanza (¡cap. 11!). De la misma piedra contra la que los reprobados chocan se dice: «Quien cree en ella no fracasará» (9,32-33).

Diametralmente opuesta es la situación cuando el *hombre,* ocupando el puesto de Dios, escandaliza al hombre: *sólo* provoca en éste endurecimiento; no libera, *sólo* cierra; no abre, *sólo* mata; no vivifica. ¿Acaso alguna vez los bienintencionados esfuerzos de los vegetarianos han conseguido otra cosa que no fuera cerrar los ojos de muchos, enrabietar a muchos y privarles de la posibilidad de hacer penitencia? Ni siquiera el fariseísmo más noble ha conseguido jamás actuar de modo que no fuera negativo y endurecedor. Pero también obra de modo negativo el fariseísmo de la libertad de conciencia, la «fe de poder comer de todo», cuando no hay discernimiento, libertad en la libertad, cuando no existe la posibilidad de –no obstante la propia fe– no comer de todo. Se pone de manifiesto una vez más que el derecho sumo es la suma injusticia si *nos* lo tomamos como *nuestro* derecho.

«*Sé, y estoy firmemente persuadido en el Señor Jesús, que, de suyo, nada es impuro*». La visión de la que arranca el «hermano» es incorrecta y está superada en Cristo. La ascesis y la reforma de la vida tienen valor como símiles, como exposiciones. Pero carecen de valor *en sí.* Nunca ni en sentido alguno son ellas escalones para llegar al reino de los cielos. Así como sólo hay *un* bien, así también hay sólo *un* mal; como hay sólo *una* pureza, así también hay sólo *una* impureza. Impuro ante Dios es *todo,* y, por ello, *nada* en especial. Y todas las constataciones de una impureza *especial* ante Dios dimanan de una ilusión latente o patente, como si no *todo* fuera impuro ante Dios; dimanan de la negativa secreta o manifiesta a arrepentirse de verdad. Más seria debería ser la seriedad de los ascetas y de los reformadores para ser del todo serios, para estar a la altura del problema del mal.

«*Pero es impuro para aquel que lo tiene por impuro*». Supongamos que un hombre tenga esta visión incorrecta y superada; supongamos que se haya adherido a este cálculo radicalmente equivocado, a aborrecer determinadas impurezas especiales. Entonces, su modo de calcular debería cambiar por completo, porque su resultado es, de suyo, dentro de *su* modo de calcular, correcto e indiscutible. Correcta es la tabla de multiplicar con la que él opera. Erróneas son sólo las magnitudes con las que él denomina a sus números. Atinada es la seriedad y la rotundidad de su aborrecimiento; funesta es sólo la arbitrariedad a la hora de elegir sus objetos. Por consiguiente, ella debe volver al origen.

¿De dónde nace esa seriedad? Hablando en términos humanos, nace de la misma saludable inquietud de la vida, de la misma acuciante pregunta última, del mismo afán de estar a la altura de Dios de los que ha nacido también la libertad de conciencia del fuerte. Si hay que dar un giro a esa seriedad, en todo caso deberán mantenerse despiertos esa inquietud, esa pregunta y ese afán. No es lícito destruir la libertad en la que cada persona está en su menesterosidad más profunda ante Dios. Pero se la destruye, el hombre yerra y se endurece, se le escandaliza, cuando se le dan motivos para trastocar el *resultado* de su cálculo sin percibir, sin embargo, lo equivocado de su *modo* de calcular, cuando su determinación y seriedad se quedan sin objeto en vez de recibir su objeto propio, cuando la ligereza, la indiferencia y el caos desbancan a la seriedad y precisión en vez de radicalizarse y caminar con la misma determinación, con la misma seriedad, hacia la libertad de Dios, en la que todo es puro para el puro (Tit 1,15). La posibilidad de arrepentirse depende para cada uno de que él recorra hasta el final *su* camino; pues la penitencia como final del hombre y como su nuevo comienzo en Dios es el obrar absolutamente individual, singular y único que nadie tiene derecho a arrebatar al otro.

«*Si por tu comida se aflige tu hermano, entonces ya no procedes según el amor*». «Afligir» al prójimo es hacer todo aquello mediante lo que le impido recorrer hasta el final *su* camino, es dar lugar a que haga lo que *él no* debería hacer, lo que frena y neutraliza lo mejor de él, lo más fértil, la inquietud vital escondida tras su obstinación y autismo y que le ayuda a llegar a una paz consigo mismo que no debe encontrar. «Afligir» al prójimo es, pues, hacer todo aquello mediante lo que le arre-

bato el arrepentimiento. Triunfo sobre él tentándolo. Combato el titanismo de su actitud moral, pero sin llegar a comprender su razón más profunda y, por tanto, con el resultado de que, por medio de mí, cae en el titanismo –mucho más peligroso– de la libertad, en el que yo mismo (en mi «fortaleza») estoy empantanado. Le muestro una libertad que es para él la peor cautividad. Le comunico un conocimiento de Dios que debería llamarse, más bien, un conocimiento del demonio. Tal vez le ocasione yo con ello *el* escándalo que Dios quiere ocasionarle de modo infalible («*Tiene que darse* el escándalo»). Es posible que precisamente esto que yo le hago suponga el final de su camino, que se dé precisamente ahí, para él, la posibilidad de hacer penitencia. Es posible que, al tentarle yo con ello, le conduzca más allá de él mismo, más allá de su angustia vital, hasta situarlo ante Dios. Pero («¡Ay del hombre por el que viene el escándalo!») ¿qué puedo saber yo *de eso?*, ¿cómo podría permitirme yo actuar con la mirada puesta en ese «tal vez» divino? «No procedo ya según el amor» cuando olvido al hermano en el prójimo, al Uno en el otro, a Cristo en el prójimo, en la *debilidad* del prójimo. No me justifica el que yo tenga razón ni el que Dios tenga razón.

Por tanto, «*No destruyas por tu comida a aquel por quien Cristo murió*». Cristo murió por él, pero yo *como* contra él. Esto es lo imposible, lo absurdo incluso de mi posibilidad más posible, la injusticia de mi sumo derecho. Ningún triunfo de mi libertad de conciencia, de mi «creencia de poder comer de todo», me justifica en el instante en que yo, sentándome en el trono de Dios, escandalizo al «hermano» con mi proceder, le confundo en lugar de hacer sitio a la ira de Dios. En ese instante desaparece mi libertad y mi fe. Y todo mi saber queda reducido a cero.

V. 16-18. Que no se hable mal de vuestro bien. Porque el reino de Dios no es comer y beber, sino justicia, paz y alegría en el Espíritu Santo. El que sirve así a Cristo, ése es agradable a Dios y auténtico ante los hombres.

Nos hallamos ante la barrera férrea colocada a la fortaleza del fuerte, ante la crisis de lo que nosotros llamamos nuestra libertad. Nos gozamos de esa libertad considerándola nuestro «*bien*». Pero ella es un «bien» sólo si es *la libertad,* es decir, «*el reino de Dios*». ¿Es esto claro? ¿Se trata sólo de la libertad que *Dios* se toma y debe tomarse en nuestro obrar y no obrar, o se trata de que *nosotros* desearíamos tomarnos una libertad en

nombre de Dios? ¿Sabemos que el valor de nuestra libertad radica en que Dios demuestre en ella su libertad, o pensamos acaso que la libertad tiene valor en sí misma? ¿Nos guía el afán de obrar *«justicia, paz y alegría»* cuando demostramos nuestra fortaleza, o se reduce todo a comer y beber? ¿Pensamos en la autonomía de la verdad, o buscamos *nuestro* trocito de autonomía?

Si sucede esto último, entonces nuestro «bien» está desacreditado, nosotros mismos hacemos que se hable mal de él. Con razón es presa entonces de las habladurías de los otros. Cuán cuestionable, cuán cómico y pretencioso, cuán hipócrita y peligroso se torna de golpe el paulinismo cuando (como sucede en el protestantismo moderno) se trata de aquella enorme confusión: de la *justificación del hombre* mediante el conocimiento del misterio de Dios. En realidad, para llegar a esa meta no era necesario dar un rodeo por la Carta a los romanos. Si eso es todo (¿qué paulino estaría siquiera un instante fuera del peligro de proceder como si eso fuera todo?), ¡cuánta razón tiene entonces el coro de los «débiles» en todas las acusaciones que ha formulado desde antiguo contra la Carta a los romanos! ¡Cuánta razón tiene entonces el gran inquisidor con sus bien fundamentados reparos en contra de la libertad que Cristo ha traído! ¡Cuánta razón tiene entonces de golpe todo el ejército de los moralistas, de los interesados por la psicología, por la pedagogía y por la sociología, el ejército de los que «piensan en las categorías de la historia», de todos los seguros, rectilíneos y prácticos, de todos los amigos de la sana razón humana! ¡Cuán insignificante e inocente, cuán fundada y justificada parece entonces, de golpe, su profunda ininteligencia! ¡Qué urgente necesidad tendríamos entonces de someternos a la mejor ley próxima! ¡Cuán recomendable parecería entonces la posibilidad de retornar a los brazos maternales de la Iglesia católica, reconociendo que nuestra osadía era demasiado alicorta!

Pero es el derecho mismo de Dios el que nos mete en esa crisis. *No* reconocido como el reino *de Dios,* ese derecho se convierte para nosotros, por necesidad, en el juicio. A Cristo se le sirve «en el Espíritu *Santo*», nunca jamás en «nuestro» espíritu. Si optamos por esta segunda posibilidad, si la libertad de nuestro proyecto de vida consiste en que «nuestro» espíritu sea ensalzado (¿cuándo no sería esto demasiado inminente?), entonces no debemos sorprendernos de no ser *«agrada-*

bles a Dios» ni «*auténticos ante los hombres*». Daríamos entonces señales de inteligencia si aprendiéramos al menos a no *celebrar* ya la Reforma, sino a lamentarla en serio como osadía titánica. Ojalá venga luego un tiempo en que podamos aprender a medir en la magnitud de la *tentación* la magnitud de la *promesa,* vinculada con el hecho de que estamos «en el suelo de la Reforma». De momento, lo que se ve principalmente en nosotros es hasta qué punto y hasta qué profundidad puede caer en la trampa y en la infamia el hombre que pisa *este* suelo.

V. 19-23. Por lo tanto, trabajemos por la paz y por nuestra mutua edificación. No vayáis a destruir la obra de Dios a causa de un alimento. Todo es puro, pero es malo para el que come escandalizando. Mejor es no comer carne, ni beber vino, ni hacer algo que escandalice a tu hermano. ¿Tienes la fe? ¡Guárdala para ti delante de Dios! Dichoso el que no tiene que condenarse a sí mismo en lo que él se permite. Pero el que come dudando, se condena porque no obra conforme a la fe. Y todo lo que no procede de la fe, es pecado.

¿Resulta perceptible de todas nuestras consideraciones la línea doblemente quebrada, el camino estrecho, nunca evidente, del proyecto de vida paulino? Resumimos de nuevo:

«*Trabajemos por la paz*». Sí, pero no nos afanemos por la primera paz mejor, en la que se obedece más al hombre que a Dios. Se quiere indicar únicamente la paz en la libertad de Dios; lo cual puede significar guerra con todo el mundo. Pero: ¡Que la conciencia independiente sea sol para tu moralidad cotidiana! Sí, pero –segunda advertencia– la conciencia independiente en Dios; *la* paz *de Dios,* que es superior a la eventual razón; la paz *en la* libertad, que es también libertad del prójimo. No es posible la paz sin «*mutua edificación*». ¡Sigue tu camino de un extremo a otro!

«*No vayas a destruir la obra de Dios a causa de un alimento*». Vemos que lo bueno, lo divino, está en peligro. Vemos que los hombres sufren. Nos percatamos de que es preciso intervenir, ofrecer sacrificios, actuar. Pero no es lícito no hacer lo necesario, destruir la obra de Dios, «a causa de un alimento», porque el hombre quiera tener y afirmar su libertad. Sí, pero «*todo es puro*», ¡todo! Esto es el final de toda verticalidad moral, el final radical de toda acción directa, la proclamación de la libertad de conciencia para todo individuo. El protestantismo tiene toda la razón. Sí –segundo giro–, «*pero es malo para el que come escandalizando*». Quedamos en que mi

prójimo está en apuros y el uso de mi libertad los incrementa; sufre tentación y yo le incito a consentir en ella; debería seguir impertérrito su camino y yo le detengo. *¿Es lícito* que suceda eso? *¿Debo* querer aquello que me está permitido? *¿Tengo derecho* a despreciar la acción directa? *¿Me es lícito* omitirla? *¿Me es lícito* pasar de largo junto al que ha caído en manos de los ladrones, a fin de salvaguardar mi libertad? Prosigamos: *«Mejor es no comer carne, ni beber vino, ni hacer algo que escandalice a tu hermano»*. El Espíritu Santo es el derecho objetivo, no el derecho que *yo* tengo. ¿Ves las piedras colocadas en medio del arroyo para servirte de paso? No permanezcas en cada una de ellas más que un instante, con *un solo* pie. Sólo así atravesarás el arroyo.

«¿Tienes la fe?». ¡Sí, tenla! Pero *«¡Guárdala para ti delante de Dios!»*. Sólo puedes creer para ti mismo; y sólo delante de Dios. Estás totalmente solo en tu fe con Dios, ligado sólo a él, arrojado por completo a él, nadie más que él es tu Juez y tu Salvador: *«Dichoso el que no tiene que condenarse a sí mismo en lo que él se permite»*. Sí, pero –segundo giro– es terrible estar así solo con Dios, saber que únicamente él es el Bueno, que no permite que se burlen de él, que exige de nosotros todo, quitándonos todo. Y ahora la posibilidad de la duda, en ti o en los otros; la posibilidad, la posibilidad infinitamente cercana, de que mucho de lo que hacemos, quizás todo lo que hacemos, *no* proceda de la fe. *«Pero el que come dudando, se condena porque no obra conforme a la fe. Y todo lo que no procede de la fe, es pecado»*. ¿Quién está justificado aquí? ¿Quién se atreverá a decir aquí: Yo tengo la fe? ¿Quién se atreve aquí a responsabilizarse de otros o al menos de sí mismo? ¿Quién se atreve aquí a reclamar terminantemente *su* autonomía? En esta inseguridad espantosa, agárrate a un clavo incandescente: ¡a Dios! Pero ¿quién puede agarrarse a no ser que sea agarrado?

V. 1-6*. Nosotros, los fuertes, debemos sobrellevar las flaquezas de los débiles y no buscar nuestro propio agrado. Que

* Rom 16,25-27 ha constituido un problema en la historia de la transmisión de la Carta a los romanos. Hay manuscritos latinos de finales del s. II y de comienzos del s. III en los que faltan íntegramente los capítulos 15 y 16 de la Carta a los romanos. Consciente de las distintas posturas frente al problema suscitado por este hecho, K. Barth optó en la primera edición de este libro por incrustar y comentar aquí la doxología recogida en Rom 16,25-27. En la edición decimoquinta (Zurich 1989), cuyo texto es el de la segunda edición (Munich 1922), tras una extensa disquisición, llega a la conclusión de que «este pasaje *no proviene de Pablo*», y decide ignorarlo (cf. la nota de pie de página que

cada uno de nosotros trate de agradar a su prójimo para el bien, buscando su edificación. Pues tampoco Cristo buscó su propio agrado, antes bien, como dice la Escritura: *Los ultrajes de los que te ultrajaron cayeron sobre mí.* En efecto, todo cuanto fue escrito en el pasado, se escribió para enseñanza nuestra, para que con la paciencia y el consuelo que dan las Escrituras obtengamos esperanza. Que el Dios de la paciencia y del consuelo os conceda tener los unos para con los otros los mismos sentimientos, según Cristo Jesús, para que unánimes, a una voz, glorifiquéis al Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo.

Nosotros *somos* los *«fuertes»*. Lo que nos *hace* fuertes dimana de la crisis que estalla de continuo sobre nuestra condición de fuertes. No deseamos para nosotros otro camino que la senda angosta que discurre entre los dos abismos. No deseamos otro tránsito que aquel en el que el pie apenas puede posarse un instante. No deseamos otro asidero que el que encontramos en Dios. Pero la crisis persiste. Cuanto hay de autoafirmación, de sentido libertario, de logro, de tener razón, de pretensión, en nuestra fe, eso *no* es nuestra fortaleza. Si nuestro proyecto de vida «libre» tuviera secretamente ese objetivo, entonces sería preferible que nos pasáramos al bando de los precisos, de los «débiles», pues ésas son las cosas por las que se mueven los débiles. ¿Qué nos queda entonces? ¡Aparentemente nada! Debemos tener muy claro que *en cuanto* sabios, *en cuanto* superiores, *en cuanto* libres, somos *también* débiles. No nos queda más remedio que ponernos en su fila. ¡Cuanto más podamos omitir *todo* despreciar, *todo* diferenciarnos, *todo* afán de liderazgo, tanto mejor!

«Debemos sobrellevar las debilidades de los débiles». ¿Sólo en apariencia? ¿Sólo con disimulo condescendiente? ¿Sólo para alegrarnos luego secretamente de nuestra fortaleza y libertad? No. Esto no significaría *sobrellevar*. En el Nuevo Testamento no se hace teatro. Este sobrellevar se plasma en la vida cotidiana: ser de verdad débil con los débiles; ellos no son débiles de veras, su debilidad consiste en el presunto desplie-

aparece al final del comentario de la Carta a los romanos, donde afirma que hay que suprimir 16,25-27). Como los datos aportados en la disquisición han quedado muy anticuados y el lector interesado puede encontrar el estado actual de la cuestión en las obras especializadas, hemos optado por resumir los hitos de la nota redactada por K. Barth y llamar la atención del lector acerca del problema (*Nota del traductor*).

gue de su fuerza. Y nosotros debemos sobrellevar lo que ellos no pueden o no quieren sobrellevar: *toda* la carga de aquella inquietud que Dios hace caer sobre el hombre. Debemos saber que uno no puede quitarse de encima esa inquietud mediante la precisión, mediante la libertad de conciencia, mediante el catolicismo o el protestantismo, mediante la ascesis o reformas, ni «creyendo que podemos comer de todo». Debemos saber que al hombre en su necesidad *extrema* le están cerrados *todos* los caminos salvo la puerta única que abre Dios. También los débiles dependen de que existan tales personas que sobrellevan, tales personas sacerdotales, tales personas sapientes. Que esto sea nuestro proyecto de vida libre, y *«no busquemos nuestro propio agrado»*. En el instante en que busquemos agradarnos a nosotros, hemos perdido la batalla.

¡Por el amor de Dios! ¡Nada de delirio protestante! ¡Nada de «lucha contra Roma»! Nuestra fortaleza es el sobrellevar, en el que nosotros mismos no ocupamos el primer plano, sino que nos limitamos a estar *ahí* como los que conmemoran y reflexionan. Precisamente lo *no* manipulable, lo *inservible* del protestantismo, precisamente lo *distante* del mundo, lo *no* práctico, lo *impopular* del protestantismo, es su *mejor* parte. En el instante en que quiera ser una magnitud, un factor, en el momento en que quiera jugar un papel, está perdido. Sólo su negativa a ser el modesto (¡en realidad, el decisivo!) signo de interrogación y de admiración al borde de la cultura, de la sociedad, de las ideologías y de las religiones, sólo su voluntad de querer *ser* algo y de *competir* con los vegetarianos romanos desencadena su crisis. *«Que cada uno de nosotros trate de agradar a su prójimo para el bien, buscando la edificación»*. Éste es el sacrificio, la renuncia, la ida al desierto que se exige al fuerte. Él tiene puesta su mirada en el prójimo. Recordamos: el prójimo es el Uno en cada uno. Ahí cesa toda concurrencia, toda singularidad del proyecto de vida. El fuerte, por ser fuerte, no está contra nadie y se encuentra detrás de todo. Él se anticipa, aguarda. No descansa, vigila. No critica (¡es demasiado crítico como para criticar!), tiene esperanza. No educa, reza; o educa rezando. No tiene afán de protagonismo, prefiere el segundo plano. Él no está en ninguna parte porque se encuentra en todas.

«Pues tampoco Cristo buscó su propio agrado». Recordamos todo lo que hemos oído (especialmente en los capítulos 3 y 8) sobre el carácter secreto de la revelación de Dios en Cristo.

A eso se alude aquí. Eso debe acrisolarse también en la ética. «No gritará, no hablará recio ni hará oír su voz en las plazas». *Por eso no sucederá* lo vinculado de forma inseparable a todo «punto de vista»: «No romperá la caña cascada ni apagará la mecha que se extingue» (Is 42,2-3). «No reputó como botín (codiciable) ser igual a Dios» (Flp 2,6). El *reino* de Dios que él proclama es verdaderamente la *libertad* de Dios. Por eso, toda su vida es un sacrificio, una renuncia, un estar en segundo plano.

«*Los ultrajes de los que te ultrajaron cayeron sobre mí*» (Sal 69,10). Así, él atraviesa toda la historia de la Antigua Alianza como el gran doliente (¡Is 53!). Así está él ante nosotros como el Crucificado. «*Se escribió para enseñanza nuestra*». Esta imagen está llena de «*paciencia*», llena de «*consuelo*». Con todo, es mucho más que una simple imagen. Porque el «*Dios de la paciencia y del consuelo*» se encuentra tras ella; no sólo adoctrina, sino que *da* lo inconcebible: que nosotros los hombres podamos tener en nuestra diversidad y desgarro «*los mismos sentimientos*», que podamos mirar en medio del juego reflexivo al Uno y a lo uno, y que podamos percibir en las disonancias de la comunidad la voz de la comunión «*que glorifica unánime, a una voz, al Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo*».

V. 7-13. Por tanto, acogeos mutuamente como os[2] acogió Cristo para gloria de Dios. Pues afirmo que Cristo se puso al servicio de los circuncisos a favor de la veracidad de Dios, para que se cumplieran las promesas hechas a los patriarcas, y para que los gentiles glorificaran a Dios por su misericordia, como dice la Escritura: *Por eso te bendeciré entre los gentiles y ensalzaré tu nombre.* Y en otro lugar: *Que todos los gentiles alaben al Señor; que lo alaben todos los pueblos.* Y a su vez Isaías dice: *Aparecerá el retoño de Jesé, el que se levanta para imperar sobre los gentiles. En él pondrán los gentiles su esperanza* (Sal 18,50; Dt 32,43; Sal 117,1; Is 11,10). El Dios de la esperanza os colme de todo gozo y paz en vuestra fe, hasta rebosar de esperanza por la fuerza del Espíritu Santo.

Cristo es la crisis del proyecto de vida libre. Él hace fuertes a los fuertes para gloria de Dios. Y él los reconduce a los débiles para gloria de Dios. Él es el Cristo de Israel, de la Iglesia.

[2] ἡμᾶς es una generalización posterior. Pablo se dirige aquí, una vez más, en especial a los «fuertes».

Pues ningún testimonio que los débiles den a favor de él, por modesto que sea, es vacuo del todo, ni está exento de la correspondiente *verdad* de Dios. Pero él es también el Cristo de los gentiles, el Cristo del mundo. La *compasión* de Dios ha encontrado a los fuertes porque ellos eran en realidad débiles (5,6). La verdad y la compasión unen a judíos y gentiles, a la Iglesia y al mundo. ¿Quién es fuerte aquí? ¿Quién es débil? Aquí, *«el Dios de la esperanza»* está delante, detrás y encima de todo proyecto de vida. A él ensalzan las voces de todos aquellos a los que encontró su verdad y su misericordia. Él ve lo débil en los fuertes y lo fuerte en los débiles; y ve con *sus propios* ojos cómo todos ellos, desde el escalón más alto hasta el más bajo, participan del bendito misterio de su libertad, de su reino.

CAPÍTULOS 15 Y 16

EL APÓSTOL Y LA COMUNIDAD

15,14-33; 16,1-24

V. 14. Por mi parte, hermanos míos, tengo la plena convicción de que vosotros estáis henchidos de buenos sentimientos, colmados del conocimiento, y capacitados para sugeriros mutuamente lo recto.

La Carta a los romanos no ofrece una verdad nueva, extraña, sino la verdad antigua, conocida y universal. No pretende ser original, profunda o sutil, pero tampoco permite que se esgrima esto como objeción para rechazar su verdadera finalidad. No expone una dogmática, pero por ello tampoco sería lícito responder a ella con interminables discursos antidogmáticos. Ella no proclama la autoridad de Pablo, pero tampoco es lícito quitarle importancia afirmando que todo esto, en el mejor de los casos, es sólo el pensamiento de Pablo, porque que Pablo no es Cristo es una verdad banal y nada impresionante. Cristo *no* está en libro alguno, y en ningún momento se trata de «creer» en el que escribió la Carta a los romanos o en lo que él escribió. ¡Sólo se puede creer en Dios! Ésa es precisamente la tesis de la Carta a los romanos, la tesis del «paulinismo» con la que él se anula a sí mismo mucho antes de que sus adversarios hubieran encontrado el aliento para formular sus temerosas advertencias. El que puede mostrar aún su celo contra el paulinismo como «sistema», ése lucha contra molinos de viento y demuestra que no ha aprendido nada ni ha olvidado nada. La Carta a los romanos no apela a la creencia en la autoridad, a una capacidad para un pensamiento constructivo, a una sensibilidad para mundos superiores, a una especial capacidad vivencial, a una conciencia cultivada, a un sentimiento religioso, sino al *sensus communis,* a la «sensibilidad general para la verdad» (Oetinger), a la sencillez infantil (¡pues sí!) de aquellos que tienen la confusión de la que se ufana esta generación y de la que están hartos, a la *honorabi-*

lidad de los gentiles, a su buena voluntad de no rehuir la contemplación objetiva de la situación en la que se encuentra el hombre.

Los destinatarios de la Carta son los «hermanos». Ella pone la mirada en el Uno que existe en todos. Cuenta con *la* participación, con *la* comprensión, con *la* colaboración que no puede negar en serio el que, contrario a todas las ideologías, quiere tomar «sencillamente» las cosas como son. Expresa lo que toda persona ha oído ya. Dice lo que cada uno puede decirse a sí mismo. Descubre lo que es verdad siempre y por doquier. Enseña a los adoctrinados. Es un comunicado dirigido a los que saben. Entra en escena sólo a modo de comparación, despliega su bandera, consuma su desfile, liquida a sus adversarios, afirma el campo. Y una vez realizada la acción, abandona el campo como si nada hubiera sucedido. El que quiera tener razón contra ella, puede hacerlo, bajo su responsabilidad. *«Estoy persuadido de que vosotros estáis llenos de buenas disposiciones, henchidos de todo conocimiento».* Por tanto, hombre piadoso, no te cuides de ti. Si puedes, alégrate de tu punto de vista. Mientras puedas, tápate los oídos para no escuchar las preguntas formuladas. En serio, el acuerdo entre nosotros es mucho mayor de lo que tú opinas. Pero a los estallidos de un *resentimiento* antiortodoxo ya no se puede conceder por más tiempo otro significado que el *humorístico.*

V. 15-16. En parte, os he escrito con cierto atrevimiento para reavivar vuestros recuerdos en virtud de la gracia que Dios me ha dado, como ministro sagrado de Cristo Jesús en los gentiles que ejerce el sagrado ministerio proclamando el Evangelio de Dios a fin de que los gentiles se convirtieran en ofrenda agradable, santificada por el Espíritu Santo.

De hecho, el punto de vista de la Carta a los romanos es, *«en parte, algo más osado».* La vida resulta más pacífica en otras dehesas que en la sombra *de esta* posibilidad. Espanta observar cuán tenue es el hilo del no saber sabedor que se nos ofrece aquí; sobrecoge ver cuán próximo al abismo se encuentra el camino que pisamos aquí; desconcierta la alternativa ante la que se nos sitúa de continuo. *¿Tiene que ser* esto así? ¿Es absolutamente necesario asumir este punto de vista extremo, expuesto (¡que *no* es un punto de vista!)? ¿Hay que descartar todo lo que no es «respuesta en la *pregunta»?* ¿Hay que descartar de plano toda vía media amistosa, pacífica, práctica, comprensible desde las coordenadas de la historia y de la psi-

cología? ¿Hay que optar necesariamente por esta escarpada posibilidad extrema? Respondemos: ¡En modo alguno!

Estamos muy lejos de querer caracterizar como camino normal lo que como actitud, posibilidad y método humanos resulta inevitablemente visible también en la Carta a los romanos. Estamos muy lejos de eso porque todas nuestras posibilidades se limitan a *advertir* frente a *todos* los «caminos normales». Hablar de modo radical y ofrecer una silueta radical no tiene para nosotros el más mínimo valor. Repetimos que el paulinismo también puede no estar en lo cierto, que también la escarpada posibilidad extrema que él expone en la serie de los diversos puntos de vista no es como tal su finalidad, sino sólo su metáfora. Nosotros sabemos apreciar también la posible significatividad y fertilidad que pueden tener las otras posibilidades de contemplación más relativas e inocuas. Estamos en condiciones de colocarnos amablemente junto a los católicos, a los «positivos», a los protestantes culturales, a los teólogos de la alianza de los pueblos (¿junto a quién no?), y decir lo tranquilizante, lo tan deseado por doquier: ¡Tienes razón, bajo la inquietante condición de que también tú estás en la sinrazón!

Aquí comienza nuestro hablar «en parte algo osado» y el enorme interés que tenemos en no dejar que nos lo quiten. Si se tratara de hablar de *Dios,* no de cómo nosotros queremos consolarnos y ayudarnos, no de con qué «avanzamos religiosamente» (Wernle), no de con qué podemos «iniciar algo», no de aquella X metafísica a la que *nosotros* hemos convertido en la titular de nuestros postulados, sino *de Dios* tal como él se nos hace presente en la realidad de nuestra vida, interpretado de forma auténtica en Jesucristo (¡tanto si ello es bienvenido y aceptable para nosotros como si no!): como el Dios *desconocido,* santo, Señor de la vida y de la muerte; si, en *último* término, se tratara en todas aquellas posibilidades de contemplación relativas y más inocuas *también* de la pregunta sobre la existencia del hombre, formulada y formulable con honradez; si el objetivo de *todo* posible hablar y escuchar acerca de Dios fuera el de *«recordarnos»* porque todos nosotros nos hemos *olvidado* del Dios desconocido, nos hemos *olvidado* del Uno, nos hemos *olvidado* de la verdad liberadora, entonces hay que *decir* (desde todo punto de vista posible) lo «en parte algo osado» de la Carta a los romanos, entonces hay que *tirar con bala,* entonces es indispensable (opinando que *ninguno* de

nuestros prójimos puede quedar, y no quedará, aquí atrás) desarrollar sin miramientos, de modo totalmente «arreligioso», objetivo, la pregunta de todas las preguntas, hay que mostrar la paradoja del Salvador crucificado y resucitado, hacer pender todo, absolutamente todo, del *único* hilo de la fe, devaluar y desmontar todas las ilusiones de ayuda, todas las aldeas potemkinianas, todas las apariencias de realidad, emprender y recorrer impávidos el camino que discurre entre ambos abismos. Entonces, hay que arremeter sin piedad contra toda cursilería, no se puede hacer concesión alguna, no hay que rehuir las consecuencias «más peligrosas». Entonces: «¡Arded en el espíritu!» (12,12). Sabemos muy bien que hay un discurso «osado», pero sólo *«en parte* algo osado», acerca de Dios, sabemos que el evento existencial del recordar no es uno de tantos actos, sabemos que bajo ninguna circunstancia se puede llegar, ni se llegará, a palabras absolutas de ruptura, porque esto sería el final de todas las cosas que no debemos osar.

Con todo, junto a aquellas posibilidades ordinarias, regulares, «civiles», de contemplación (¡no, no *junto* a ellas, sino, de modo trágico y esperanzador, *en* todas ellas!) existe la posibilidad extraordinaria, irregular y revolucionaria –dicho en el sentido más pregnante– de osar aquella vulneración. Este avance, emprendido en la *más profunda* conformidad con el Uno en *todo,* es la Carta a los romanos, la conversación acerca de Dios, la teología. Ella es entre todos los restantes casos posibles (¡y como el caso *de todos* los casos!) –*«en virtud de la gracia que Dios me ha dado, como ministro sagrado de Cristo Jesús en los gentiles que ejerce el sagrado ministerio proclamando el Evangelio de Dios a fin de que los gentiles se convirtieran en ofrenda agradable, santificada por el Espíritu Santo»*– el caso extraordinario, irregular y revolucionario. Digámoslo otra vez: ¡También este caso es *sólo* parábola!

La teología tiene que ver con la gracia, con el «momento absoluto», con la voraz dialéctica de tiempo y eternidad de la que las demás ciencias han sabido ponerse a salvo con mayor o menor fortuna, y que, sin embargo, amenaza a todas ellas. En *su* cálculo figura *el* puesto que no puede ser un puesto, la imposible posibilidad de Dios; y *este* puesto amenaza en todo instante con echar por tierra todo el cálculo restante. Ella es un «ministerio sacerdotal a los *gentiles*», se dirige al hombre visible, histórico, concreto, individual, para adoctrinarle acerca de él mismo, para decirle que él es el hombre uno, invisible,

que está desnudo ante Dios. A la teología le interesa *sólo* el gentil (el *gentil* en el gentil y en el no gentil), sólo el hombre en cuanto que puede y debe ser ofrecido *a Dios* como «ofrenda», sólo su santificación por el Espíritu *Santo,* su redención, su libertad en Dios. Es, sin duda, una empresa situada en los antípodas de lo práctico y de lo religioso precisamente porque se trata del más práctico de todos los afanes, del sentido (¡ultramundano!) de toda religión. Equipada con una intencionalidad ilimitada y con la certeza de alcanzar el éxito supremo, la teología debe actuar sin intencionalidad alguna, jamás debe reconocer éxito alguno como tal. En cuanto a la osadía *última* del hombre, la teología debe tener siempre muy presente que *todo* osar del hombre *no puede ser más que* demostración y parábola.

Pero la teología es lo que es precisamente como esta osadía *última,* como el «sagrado ministerio al Evangelio de Dios». Si ella no es esto, si no se atreve a ser lo que es, entonces debería cerrar la tienda, cuanto antes mejor. Porque sólo a esta su esencia como *osadía* extrema que es preciso intentar, como *ataque* extraordinario, irregular y revolucionario, debe ella su existencia y, por ende, su posición en la *universitas litterarum.* Y *sólo* la osadía y el ataque (no su funcionalidad como servicio a la *Iglesia* y menos aún su apoyo grande e indispensable en la ciencia *histórica)* es capaz de asegurarle esa posición. Carácter científico es sinónimo de objetividad.

En la teología, objetividad significa respetar de forma absoluta la individualidad del tema elegido aquí: el hombre en su necesidad y esperanza últimas, el hombre ante Dios. Teología científica es arrepentimiento, cambio de manera de pensar, «pensamiento renovado» (12,2; téngase en cuenta las cautelas que adjuntamos a este concepto). Ella es pregunta y signo de admiración en el borde extremo de la universidad (en verdad, toda persona inteligente debería consignarlo allí de alguna manera), como la Iglesia en el mismo papel debe ejercer su esencia necesaria en el margen extremo de la cultura humana. Siempre es oportuno preguntar si la teología y la Iglesia no harían mejor en echar el cierre, puesto que no tienen el ánimo suficiente para ser lo que son. Pero si tienen el coraje suficiente para *no* cerrar, entonces, recordando la decepcionante e inevitable banalidad de todo obrar humano, eviten al menos ser una banalidad demasiado grande, consciente y triunfalista. Entonces, manteniéndose en la línea de la Carta a los roma-

nos, propongan un discurso que sea al menos «en parte algo osado». ¡Dichoso el que no necesita estar en uno de esos sitios peligrosos! Pero ¡ay de aquel que está ahí y no *sabe* lo que hace!

V. 17-21. Tengo, pues, de qué gloriarme en Cristo Jesús en lo referente al servicio de Dios. Pues no me atreveré a hablar de cosa alguna que Cristo no haya realizado por medio de mí para conseguir la obediencia de los gentiles, de palabra y de obra, en virtud de señales y prodigios, en virtud del Espíritu Santo, de modo que desde Jerusalén y en todas direcciones hasta el Ilírico he proclamado el Evangelio. Y he tenido a honra no predicar allí donde el nombre «Cristo» era ya conocido, para no edificar sobre solar ajeno, sino como está escrito: Deben ver aquellos a los que no se ha anunciado aún nada de él; y los que no han oído aún nada, deben comprenderlo (Is 52,15).

O ¿acaso el *«gloriarse»* paulino, la conciencia de sí mismo con la que se ha escrito aquí, habría de proyectar una sombra sobre el contenido de la Carta a los romanos, ofrecer una objeción para marginarlo? En efecto, desde estas páginas habla una conciencia de sí mismo. Pero cabe preguntar: autoconciencia *¿de quién?* ¿La de *Pablo?* Seguro que también; pues es imposible que allí donde un *hombre* habla de Dios, aunque hable tan expresamente *de Dios,* no fluya a las palabras, con abundancia y produciendo interferencias, también la autoconciencia de ese *hombre.* Pero también podría suceder que, en virtud del perdón de los pecados, se reflejara al mismo tiempo en esta autoconciencia otra distinta. Podría suceder que la crítica y los deseos de los contestatarios dieran aquí en hueso, pues Pablo no está allí donde ellos lo buscan, sino que él se gloría *«en Cristo Jesús, ante Dios».*

¿Quién es Pablo? Hay que renunciar a Pablo. La altura en la que Pablo pudiera encontrarse no es demasiado considerable. Pablo no se atreve a hablar de lo que él ha «experimentado», sabe, dice o ha realizado. Pablo no es nada. Pero tal vez resulte él extremadamente peligroso desde aquel rincón al que quiere retirarse con este «no». Tal vez lo que se constata con desagrado como «gloria» paulina sea sólo el testimonio de un gloriarse existente «en Cristo, ante Dios» y cuya luz no es posible ocultar por completo bajo el celemín. Quizás es *él* el que resulta tan provocador para los arrogantes, el que hace que la actuación de Pablo resulte tan insoportable. Y tal vez haya

que subrayar esto al enjuiciar toda la misión histórica de Pablo y del paulinismo. Pues es claro que este apóstol, precisamente por la conciencia que tiene de sí mismo, no fue un hombre simpático, ganador. A la hora de convencer, Pablo era más un obstáculo que un señuelo. Otro tanto cabe decir de su evangelio: es un elemento perturbador en la historia del espíritu; se podría prescindir de él a la hora de bosquejar el desarrollo de las ideas, pues, en realidad, nunca llegó a insertarse en ellas. Aparece por doquier como una china en el zapato, como un grano de arena que obstaculiza el funcionamiento pacífico del engranaje. La eficacia histórica alcanzada debe ser atribuida a que aquí se llegó a comprender en grado asombroso una magnitud del todo distinta, Jesucristo. A eso hay que atribuir también la característica más significativa y más descortés del paulinismo: su orgulloso *no querer «edificar en solar ajeno»*.

El pensamiento de Pablo no sigue básicamente las coordenadas de la historia (¡no es atinado querer demostrar lo contrario aduciendo como prueba su relación con el Antiguo Testamento!). Él *no* empalma con las cristiandades existentes, haciendo patente una cierta descortesía; *no* continúa las tradiciones más venerables. *No* dice directamente Sí a las mayores magnitudes históricas; tampoco a la mayor de todas ellas, al «Cristo según la carne». Pone de manifiesto una reticencia extraña y despectiva respecto de todas las «columnas» (Gál 2,9) ya existentes. No pide consejo ni a la carne ni a la sangre; no sube a Jerusalén, sino que se dirige a Arabia (Gál 1,16-17). Se permite afirmar expresamente que no ha aprendido ni recibido su Evangelio de hombre alguno (Gál 1,11-12). Cada golpe que la «sana» medianía teológico-eclesiástica ha propinado en diversos momentos al «fanatismo divorciado de la historia» alcanzó también, queriendo o sin querer, a Pablo. De suyo, todo esto extraño no es en realidad tan importante, ni un fenómeno histórico ni el otro. Pero podría ser significativo; podría ser testimonio de una extrañeza distinta por completo. ¡Cuán superfluo y peligroso sería entonces escandalizarse *de ello*! Sería mucho mejor que la teología siguiera la señal que se le da aquí.

V. 22-29. Ésa era la razón por la cual siempre me veía impedido de llegar hasta vosotros. Mas ahora, no teniendo ya campo de acción en estas regiones, y deseando vivamente desde hace muchos años ir donde vosotros, cuando me dirija a España, espero veros al pasar, y ser acompañado por vosotros hacia allá, después de haber disfrutado un poco de

vuestra compañía. Pero ahora voy a Jerusalén. Las comunidades de Macedonia y Acaya tuvieron a bien hacer una colecta en favor de los pobres entre los santos de Jerusalén. Lo decidieron y se lo deben. Pues si los gentiles han participado en sus bienes espirituales, ellos, a su vez, deben servirles con sus bienes materiales. Cuando resuelva esto y les haya entregado oficialmente el fruto de la colecta, partiré para España, pasando por vosotros. Y sé que, cuando vaya a vosotros, llegaré con la plenitud de la bendición de Cristo.

El encuentro personal y el intercambio de pareceres en el marco de una comunión positiva es una bella cosa (1,9-13) y, como parada en el viaje del ministerio, resulta altamente deseable y bienvenida. Significativo al respecto es el pequeño rodeo Corinto-Jerusalén-Roma. Primero hay que entregar a los cristianos de Jerusalén la colecta ya mencionada (12,13), como expresión de la unidad entre gentiles y judíos, entre cercanos y lejanos, entre conocidos y desconocidos, que es el tema de la Carta a los romanos. Una demostrativa salida brusca hacia el extremo de la *Ecumene,* hacia España, es el próximo proyecto del hombre que no tiene ya campo de acción entre Italia y el Oriente Próximo. En este plan, diseñado más por impulso apocalíptico que racional, figura también el punto donde el autor y los lectores de esta carta deben verse y reencontrarse de modo personal.

V. 30-33. Pero os suplico, hermanos, por nuestro Señor Jesucristo y por el amor del Espíritu Santo, que luchéis juntamente conmigo en vuestras oraciones rogando a Dios por mí, para que me vea libre de los incrédulos de Judea y el socorro que llevo a Jerusalén sea bien recibido por los santos; y pueda también llegar con alegría a vosotros por la voluntad de Dios, y disfrutar de algún reposo entre vosotros. El Dios de la paz sea con todos vosotros. Amén.

Aquel rodeo no parece sencillo ni exento de peligro. ¿Cómo le irá a Pablo allí? En todo caso, él no descarta una «lucha». Judea-Jerusalén es, desde todo punto de vista, el bastión de la Iglesia. Le amenazan las zancadillas de los judíos, pero tampoco el buen recibimiento por los «santos» parece estar asegurado a pesar de que va a hacer entrega de la colecta. De ahí el ruego que Pablo dirige a los de Roma al pedirles sus oraciones. El que habla aquí es tenido por extraño allí donde va. E invita a cuantos le quieren bien a recordar con solidaridad la terrible soledad que él siente ante Dios.

V. 1-16. Os recomiendo a nuestra hermana Febe, que [1] es diaconisa de la Iglesia de Cencreas. Recibidla en el Señor de una manera digna de los santos, y asistidla en cualquier cosa que necesite de vosotros, pues ella ha sido protectora de muchos, incluso de mí mismo. Saludad a Prisca y a Áquila, colaboradores míos en Cristo Jesús (que se jugaron el cuello por mi vida, y a los que no sólo yo estoy agradecido, sino todas las comunidades de la gentilidad). Saludad a mi querido Epéneto, que es la primicia de Asia para Cristo. Saludad a Miriam [2], que se ha afanado mucho por nosotros [3]. Saludad a Andrónico y a Junia, mis paisanos y compañeros de prisión, ilustres entre los Apóstoles y que se hicieron cristianos antes que yo. Saludad a Ampliato, mi amado en el Señor. Saludad a Urbano, nuestro colaborador en Cristo, y a mi querido Estaquis. Saludad a Apeles, que ha dado buena prueba de sí en Cristo. Saludad a los de la casa de Aristóbulo. Saludad a mi paisano Herodión. Saludad a los de la casa de Narciso. Saludad a Trifena y Trifosa, que se han fatigado en el Señor. Saludad a la querida Pérside, que ha trabajado mucho en el Señor. Saludad a Rufo, el escogido del Señor, y a su madre (¡que es también mía!). Saludad a Asíncrito y Flegonta, a Hermes, a Patrobas, a Hermas y a los hermanos que están con él. Saludad a Filólogo y a Julia, a Nereo y a su hermana, lo mismo que a Olimpas y a todos los santos que están con él. Saludaos mutuamente con el beso santo. Os saludan todas las comunidades de Cristo.

Aparece aquí ante nosotros un pequeño mundo de sufrimiento, de valentía y de confirmación (¡en el Señor!), de ayuda y alta estima recíprocas (¡en el Señor!). Aquí habría que preguntar a lo sumo por los «hechos y acciones» que se corresponden con las «palabras» de la Carta a los romanos. Palpita aquí la «vida» sencilla que echamos de menos con frecuencia en la Carta a los romanos. Los lectores mismos son la respuesta a *esta* pregunta, cada uno a su manera, hasta ese día. Sobre todo Zahn y Lietzmann ofrecen todas las informaciones deseables sobre lo interesante en el plano arqueológico y acer-

[1] No se debe suprimir καὶ después de οὖσαν. Lietzmann señala que en Pablo se utiliza con frecuencia καὶ para subrayar la palabra siguiente, y también ha sido corregida en 8,24.

[2] De Μαριάμ puede nacer Μαρίαν, pero no al revés.

[3] Léase ἡμᾶς, no ὑμᾶς. Alabar aquí a esta mujer por sus desvelos en pro de los destinatarios estaría fuera de lugar.

ca de lo problemático de esta lista de saludos. La hipótesis de que se trataría del componente principal de un escrito dirigido a la comunidad de Éfeso, pero insertado de forma inadvertida en la Carta a los romanos, resulta antipática ya por el hecho de que es deseable constatar de forma expresa que la Carta a los romanos va dirigida a determinadas personas con rostros y nombres de esta tierra. Una hermana de la comunidad llevó de Corinto a Roma la carta a mediados de los años cincuenta del siglo I. Hombres y mujeres, griegos, romanos y judíos, amos y esclavos, son sus destinatarios. La posibilidad de que, por ejemplo, Trifena y Trifosa y los otros «laicos» (¡por no hablar de posibles «teólogos» en esta larga secuencia!) no entendieran *esto* parece no venir aquí al caso. Parece (y esto vale aun en el caso de que esa hipótesis estuviera en lo cierto) que hubo una vez un público al que se pudo considerar capaz de entender la Carta a los romanos, para el que ella respondía a sus propios interrogantes; un público que debe de haber entendido y apreciado de alguna manera la Carta. Parece que para este público la teología (¡*esta* teología!) sin más era *el* tema actual. Parece que los problemas de este público comenzaban allí donde los problemas de algún otro público (¡también de algún público teológico!) solían terminar. Parece que estos espíritus eran muy libres, de mente amplia e inquietos. Nos asombramos de este público más que de los otros problemas históricos que se nos plantean a través de la Carta a los romanos. Y no nos extraña que entre *estas* personas fuera posible incluso el «beso santo».

V. 17-20. Os ruego, hermanos, que os guardéis de los que suscitan divisiones y escándalos contra la doctrina que habéis aprendido; apartaos de ellos, pues esos tales no sirven a nuestro Señor Jesucristo, sino a su propio vientre, y con sus grandes dichos y bendiciones seducen los corazones de los sencillos. Mas vuestra obediencia se ha divulgado por todas partes, por lo cual me alegro de vosotros. Pero desearía que seáis sabios para el bien e inocentes para el mal. El Dios de la paz aplastará bien pronto a Satanás bajo vuestros pies. ¡La gracia de nuestro Señor Jesús sea con vosotros!

Una última recomendación, encarecida. Tampoco ella constituye un cuerpo extraño en la Carta a los romanos, sino que compendia su polémica (¿dónde *no* es ella polémica?) en *un* flash. Guardaos de las confusiones; sobre todo de las más naturales y llamativas. Guardaos del mercadeo con todos sus

esplendores. Precisamente *porque* os encontráis en el ojo del huracán, y para diferenciaros de aquellos que no sirven «a nuestro Señor Jesús, sino a sus vientres», *no* tenéis más criterio que el «recuerdo» (15,15). Guardaos de vosotros mismos. En el «recuerdo» reside la fuerza para aquella apertura sabia y para aquella inocente reserva de carácter que no permite que el hombre se ahogue en el caos de las opiniones. «Etiam cultores saepe veritatis ea, quibus haud assuevere, tardius admittunt. Cum pridem audierunt: *Hoc est!* quaerunt denique: *Quid est?* cumque demonstratio defluxit, postulata sibi proponi queruntur. Nonnulli obitu demum suo veritati, in parte non agnita, officere desinunt. Veruntamen non frustra laboratur: dum alii praeter opinionem desunt, alii praeter opinionem se dedunt vel dedent. Lux crescit in dies: per adversa ad victoriam enititur veritas» (Bengel). «El Dios de la paz verdadera, no de la adormecedora, debe hacer lo mejor y lo hace a veces en breve si uno es capaz de tener un poco de paciencia y no se precipita con sus aplausos» (Steinhofer). Quien tiene oídos para oír, que oiga.

V. 21-24. Os saludan Timoteo, mi colaborador, Lucio, Jasón y Sosípatro, mis paisanos. Yo, Tercio, que he escrito esta carta, os saludo en el Señor. Os saluda Gayo, huésped mío y de toda la comunidad. Os saluda Erasto, el cuestor, y el hermano Cuarto. La gracia de nuestro Señor Jesucristo sea con todos vosotros. Amén [4].

[4] No hay que suprimir el v. 24, pero sí la «doxología» 16,25-27.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Agustín, san 31 134 392.
Althaus, P. 29.
Ángel Silesio 158.

Balthasar, H. U. von 16 27.
Barth, J. F. 3 7 9 10 12 13 15 16 17 18 19 20 23 24 25 26 27 30 31 32 36 40 42.
Bauer 8.
Berkouwer, G. C. 32.
Blumhardt 49 78 105 270 294 315 340 379 437 468.
Bonhoeffer, D. 23.
Bouillard, H. 12 16 20 21 27 31 40.
Brunner, E. 19 24 42.
Buber, M. 24.
Bultmann, R. 19 21 60 61 62 63.

Calvino, J. 31 38 42 51 63 64 67 128 194 203 206 216 218 245 249 315 322 332 375 380 418 421 426 486 495 552 584.
Cohen, H. 4 67 93.
Cullmann, O. 23.

Ebner, F. 24.
Erasmo 188.

Feuerbach, L. 5 7 298 383.
Foley, G. 40.
Ford, D. F. 12.
Francisco de Asís 106 353 468.

Gloege, E. 3.
Gogarten, F. 19 24.
Grünewald 168 181 193 211.

Hamer, H. 17 39.
Harnack, A. von 3 4 8 16 19 57 287 537.
Hegel, G. W. F. 7 8 9.
Herrmann, W. 3 4 26.
Hofmann, N. von 4 51 211 212.

Ignacio de Antioquía 29.

Jenson, R. W. 12 35 38.
Jüngel, E. 3 13.

Kant 5 6 7 48 331 335 359 360 439 457 507 542 544.
Kierkegaard, S. 9 10 11 12 21 48 54 67 75 78 86 105 147 166 168 187 201 315 321 340 343 344 408 465 467 513 514 517 522 542 568 569 571.
Küng, H. 27 36 40 42.
Kutter, H. 4 204 281 467.

Lao-Tse 56 317.
Lhotzky 303.
Lutero, M. 12 26 29 42 51 67 77 86 87 90 105 142 148 155 168 188 193 195 208 220 225 231 241 248 252 270 315 316 320 321 327 340 346 349 358 360 364 368 369 372 374 377 387 394 409 439 442 487 494 495 496 503 527 528 533 545.

Miguel Ángel 310 312.

Nietzsche, F. 5 67 150 187 188 191 197 372 374 376 377 419 424 489 552.

Otto, R. 11 16 21 65.
Overbeck, F. 5 15 47 78 87 148 158 168 188 215 263 315 332 522.

Platón 40 48 94 127 193 341 352.
Przywara, E. 27 39 65.

Ragaz, L. 4 48 49 510.
Rilliet, J. 10.
Ritschl, A. 4 7.
Riverso, E. 10 40.

Sartorius, A. C. 3.
Schlatter, A. 4 51 60 63 77 257 266 416.
Schleiermacher, F. 3 6 7 9 13 286 321 322 324 331.
Schmidt, K. L. 23.
Schubert, F. 42.
Schweitzer, A. 8 11.
Sócrates 168 206 221 335.
Söhngen, G. 39.
Strauss, D. Fr. 5 8 100 344.

Tersteegen 364 528.
Thurneysen, E. 19 47 48 59.
Tillich, P. 19 25.
Tolstoi 106 503 582.
Tomás de Aquino 3 42 65.
Troeltsch 251 263.

Vall, H. 23.

Weiss, J. 11 51 399.

Zahrnt, H. 16.
Zuinglio 122.

SE TERMINO DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «CARTA A LOS ROMANOS», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DIA 21 DE MAYO DE 2002, FESTIVIDAD DE SAN MATEO, APOSTOL Y EVANGELISTA, EN LOS TALLERES DE SOCIEDAD ANONIMA DE FOTOCOMPOSICION, TALISIO, 9. MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

B. A. C.

El pan de nuestra cultura católica

De Karl Barth puede decirse que fue el *Santo Tomás de la teología protestante,* pues logró elaborar una amplia sistematización –una especie de *Suma Teológica*– del pensamiento de la Reforma en su globalidad. Buen conocedor de la teología luterana y calvinista, supo realizar una gran síntesis, no exenta de un talante crítico, con interesantes aportaciones nuevas que hacen que su teología soprepase a veces las fronteras confesionales del protestantismo.

Este comentario a la *Carta a los Romanos* constituye el punto radical de ruptura entre la teología del siglo XIX y la del XX. En contraposición a su postura inicial, tendente a la identificación entre socialismo y reino de Dios, Barth descubre ahora que la Biblia, más que de nuestra relación con la divinidad (propio de la religión o la ética) habla de la relación de Dios con nosotros: del *reino de Dios,* que no es reductible a un movimiento político o económico, ni siquiera a la religión (o religiosidad) como hecho humano. Su lema será el de una absoluta disociación entre la *inmanencia* y la *trascendencia:* «el mundo es mundo, y Dios es Dios». Tesis que se materializará en esta obra.

Karl Barth nació y murió en Basilea, Suiza (1886-1968), en una familia calvinista y clerical. Fue pastor y profesor de la Universidad de Basilea desde 1935 hasta su jubilación en 1962. Hombre de gran talante ecuménico, fue invitado a dar unas conferencias en Roma al acabar el Concilio Vaticano II.

9 788479 143480